Ioan Grigoraş



Personalitatea morală

Editura
ştiinţifică şi enciclopedică



Ioan Grigoraş



Personalitatea morală

Personalitatea este distincţia omului în lume, sensul major al existenţei şi menirii sale în societate, perspectiva şi direcţia sa de dezvoltare şi afirmare, pecetea şi urma valorică pe care şi le doreşte lăsate pe traiectul neîntrerupt şi zbuciumat al devenirii şi desăvîrşirii lumii umane. Dar personalitatea este şi o deosebită problemă socială; fiind un factor important al progresului social, ea reprezintă şi un criteriu de apreciere a valorii formelor contemporane de societate precum şi de recomandare a superiorităţii uneia asupra celorlalte. Teoriei personalităţii nu trebuie să-i lipsească conştiinţa adevărului fundamental că autodezvoltarea şi autodepăşirea reprezintă o necesitate proprie pentru omul ajuns la conştiinţa de sine.

Biblioteca de etică



Lei 9,25

Coperta colecției: VAL MUNTEANU

SOȚIEI ȘI FIULUI

Cuvînt înainte

Este în interesul societății noastre și al fiecărui membru al ei ca o analiză teoretică a personalității să îmbine problemele reale ale dezvoltării și afirmării acesteia cu o prezentare cît mai convingătoare a modelului ei și a responsabilității ce o implică realizarea lui. Orice lucru gratuit sau de prisos, care se substituie vieții și problematicii reale a acesteia, făcînd din teoria personalității o simplă dar și banală apologie a unor realități, ele însele susceptibile de depășire, nu poate fi decît împotriva umanismului autentic și, în consecință, dăunător dezvoltării revoluționare a societății. Pentru educație și autoeducație, pentru procesul în care omul se construiește sau este construit nu simpla evidențiere a lucrului împlinit sau elogierea sa este faptul cel mai important, ci cunoașterea cît mai completă a adevărului despre individ și definirea exactă a problematicii dezvoltării sale. De aceea, ca instrument necesar dezvoltării umane, teoria personalității trebuie să evite a lua dorința drept realitate, confundarea idealului cu realul. Dealtfel, nici idealul nu poate fi corect definit și real zugrăvit dacă sursa sa nu se află în nevoile obiective ale depășirii umane. Însăși dorința de a ne depăși și desăvîrși ca personalitate se naște sub influența contradicției dintre ceea ce sîntem și ceea ce trebuie să fim. Dar și mijloacele realizării și auto-

realizării noastre ca personalitate se aleg şi decid corect în dependenţă de situaţiile concrete şi problematice ale vieţii şi actualităţii noastre.

În orice caz, teoriei personalităţii nu trebuie să-i lipsească conştiinţa adevărului fundamental că autodezvoltarea şi autodepăşirea, desăvîrşirea şi perfecţionarea reprezintă o necesitate proprie şi chiar puternică pentru omul ajuns la conştiinţa de sine. Dovezi concludente în acest sens sînt multiple. Dintre acestea nu puţin importante sînt şi următoarele: acţiunea societăţii de a integra copilul şi tînărul într-un sistem de aspiraţii şi exigenţe ale dezvoltării (autodezvoltării), relativ rapida integrare a tînărului într-un proces al autodevenirii al cărui principiu director este un model de personalitate, sau faptul că fiecare om îşi defineşte şi observă, pentru întregul curs al existenţei, un model propriu şi specific de personalitate. La aceste dovezi adăugăm şi o alta, nu mai puţin relevantă şi importantă, anume că personalitatea reprezintă, pe lîngă visul cel mai scump precum şi preocuparea cea mai dramatică de evoluţie proprie omului, valoarea supremă prin care se îndeplinesc raporturile sale sociale. Se ştie că, între motivele personale, nimic nu poate reprezenta o determinantă mai puternică pentru conflictul dintre individ şi cei din jur decît personalitatea. Şi aceasta deoarece personalitatea este distincţia omului în lume, sensul major al existenţei şi menirii sale în societate, perspectiva şi direcţia sa de dezvoltare şi afirmare, pecetea şi urma valorică pe care şi le doreşte lăsate pe traiectul neîntrerupt şi zbuciumat al devenirii şi desăvîrşirii lumii umane. De aceea, nimic nu este mai cuceritor şi mai mişcător pentru om, nimic nu e mai obsedant dar şi

mai înălţător pentru el decît aflarea şi înscrierea cursului existenţei şi vieţii sale în ceea ce condiţionează şi confirmă valoarea sa de personalitate.

Dar personalitatea este şi o deosebită problemă socială. Fiind un factor important al progresului social, ea reprezintă şi un criteriu de apreciere a valorii formelor contemporane de societate precum şi de recomandare a superiorităţii uneia asupra celorlalte. Vom înţelege atunci de ce societatea noastră îşi află în personalitatea deplină unul din temeiurile revoluţiei sociale pe care o marchează în dezvoltarea istorică, înscriindu-şi în programul dezvoltării proprii, drept ţel fundamental, formarea şi afirmarea multilaterală a personalităţii.

Problema personalităţii este însă una complexă. Ea este problema valorii sociale a omului, problema integrării şi fiinţării sale ca esenţă şi generalitate axiologic-socială. Dar ea este, totodată, în accentuată măsură, problema recunoaşterii şi afirmării efective a diversităţii specifice a valorilor umane. Societatea noastră tinde sau trebuie să tindă tot mai mult să realizeze raporturi de completare şi de suplinire reciprocă a valorilor umane. Iar normele sociale au şi trebuie să aibă ca sens promovarea nu numai a valorilor integrării, ci şi a valorilor diversităţii, completării şi suplinirii reciproce între oameni. Personalitatea omului nou impune echilibru şi unitate dinamică între cele două tipuri de valori. Aşa se înţelege de ce „... în activitatea educativă trebuie să avem permanent în vedere faptul că fiecare om are individualitatea şi personalitatea sa bine distincte. De aceea, înarmîndu-i pe oameni cu cele mai înaintate cuceriri ale cunoaşterii, trebuie să dezvoltăm valorile şi virtuţile umane specifice fiecărui cetăţean, în strînsă

concordanţă însă cu gîndirea filozofică şi etică socială revoluţionară, caracteristică orînduirii noastre noi, socialiste şi comuniste"[1].

Se desprinde astfel ideea că dezvoltarea multilaterală valabilă pentru orice om, nu anulează, dimpotrivă, presupune împlinirea specifică a valorilor personalităţii. Condiţionarea reciprocă dintre general şi individual are loc şi în planul realizării morale a personalităţii. Este problema fundamentală care a generat efortul nostru în lucrarea pe care o prezentăm cititorului. Am încercat să-i aflăm anumite soluţii pornind de la abordarea unuia dintre aspectele ei particulare dar esenţiale.

Determinarea soluţiilor teoretice şi de ordin educativ a avut drept principiu director nu numai încercarea de amplificare şi adîncire a adevărului despre personalitatea morală, ci şi aceea a ameliorării condiţiei morale actuale şi de perspectivă a personalităţii. Tocmai de aceea ne-am preocupat şi de unele fenomene reale ale moralităţii prezente. Am făcut-o cu intenţiile cele mai sincere în serviciul idealului unui om mai bun şi mai drept. Teza fundamentală în acest sens după care ne-am condus şi ne conducem e că personalitatea morală (şi nu numai morală) nu poate fi înţeleasă drept un rezultat definitiv la care a ajuns fiecare; ea nu poate fi concepută ca un simplu rezultat sau produs relativ încheiat al realizării morale a omului, ci mai ales ca un proces şi încă unul cu caracter dramatic,

[1] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică şi cultural educativă de formare a omului nou, constructor conştient şi devotat al societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a comunismului în România*, Ed. politică, Bucureşti, 1976, p. 111.

tensional, ca un fenomen spiritual complex şi antinomic prin care se edifică personalitatea morală. Astfel, aceasta nu se înţelege atît ca un sistem de calităţi morale ce îl relevă pe om bun odată pentru totdeauna, cît, îndeosebi, ca un subsistem, al personalităţii globale, de trăsături care îl prezintă în calitate de subiect-ctitor al valorilor sociale şi morale ale fiinţei sale. Personalitatea morală se distinge, în felul acesta, ca acea valoare supremă a omului care se datorează unui permanent efort constructiv cu sine însuşi. Atitudinea faţă de sine este esenţială şi fundamentală în dinamica morală a personalităţii. Sîntem nu numai prin ceea ce ne consemnează rezultatele acţiunii noastre, ci şi prin proiecţiile şi eforturile sistematice ale autodepăşirii. Valoarea personalităţii noastre este, astfel, deopotrivă o emblemă a prezentului fiinţei noastre şi o garanţie pentru viitorul ei mai bun.

19 iunie 1981 — IOAN GRIGORAŞ

I. Sistem social, morală, personalitate

1. Sistemul social și personalitatea morală

Înțelegerea personalității morale (și nu numai morale) cîștigă mult de pe urma valorificării unor elemente ale teoriei sistemelor.

Raportată la sistemul social, cu structura sa deosebit de complexă, personalitatea se distinge ca un subsistem specific, cu funcțiuni determinabile, de care depinde mișcarea sistemului social. Ca un subsistem în raport cu familia, cu comunitatea locală, cu grupul școlar, cu cele de muncă sau profesionale, cu cercul de prieteni, cu organizațiile politice, culturale, științifice, sportive, cu națiunea, poporul, clasa ori pătura socială, cu forma de societate etc.

Iar dacă avem în vedere personalitatea multilateral dezvoltată în raport cu cea morală, prima se distinge ca sistem în timp ce cea de a doua ca subsistem. Raporturile sistemice ale personalității au, așadar, un caracter dialectic. Determinarea socială a formării personalității, a conștiinței și a activității acesteia este mijlocită de structura sistemică, istoricește condiționată, a societății și de comportarea sistemică a acesteia. Iar comportamentul sistemic al societății care se profilează tipic pe măsura formațiunii sociale nu este totuși o funcțiune generală, el se desfășoară prin intermediul comportamentelor particulare ale subsistemelor (națiune, popor, clasă, grupuri, familie), depinzînd la rîndul său de specificul acestora, de nivelul propriu

în care subsistemele realizează legităţile şi exigenţele perpetuării ori transformării sociale.

Personalitatea însă nu înseamnă numai determinare socială, ci şi autodeterminare. Deocamdată vom mai stărui asupra primului aspect: determinarea socială a personalităţii. Sensul ei obiectiv rezidă în raportul legic, necesar şi esenţial în care se situează omul cu sistemul social: omul nu poate fi, nu se poate naşte ori forma ca om şi nu-şi poate îndeplini raţiunea sa de a fi om şi personalitate decît în dependenţă de sistem, ca parte constitutivă a acestuia, ca element al structurii complexe a sistemului social. Comportamentul de personalitate este o interacţiune legic-necesară cu acela al sistemului şi aceasta întrucît omul datorează sistemului social condiţia esenţei sale umane; prin sistem şi în raport intrinsec cu el omul se realizează ca esenţă socială. Pentru a fi el însuşi omul este necesar şi „să nu fie", să se depăşească ca strictă individualitate, adică să se determine şi structureze social; el se proiectează într-o nevoie nouă a dezvoltării: aceea de a fi în funcţie de exigenţele sociale, adică ale sistemului căruia îi aparţine. Pentru a fi el nu poate altfel decît a fi în chip social. Se determină şi integrează social fiind tocmai prin aceasta el. Proiectarea devenirii sale pe baza determinării sociale este expresia necesităţii omului de a fi, linia de edificare şi afirmare a personalităţii sale. Dacă sistemul este condiţia şi sursa esenţei sociale a omului înseamnă că vom înţelege morala ca funcţie a determinării sociale a esenţei umane. Morala însă este o condiţionare conştientă a acestei determinări făcînd parte din sistemul social, unul cu autoreglare şi autoorganizare. De aceea, mijlocirea conştientă, prin morală, a determinării

sociale a esenţei omului condiţionează şi solicită personalitatea morală în două ipostaze principale: aceea de propagatoare a moralei şi aceea de receptare a ei, ambele ca acte conştiente. În primul caz, respectul, conştient motivat, pentru morală, solicită, înlesneşte şi condiţionează formarea personalităţii morale. Determinarea esenţei omului prin autoreglarea sistemului social nu înseamnă în sine (prin acest fapt) negarea libertăţii şi deci a personalităţii deoarece însăşi *calitatea umană* a omului, deci condiţia superioară a fiinţei sale, atît în evoluţia fiinţelor vii, cît şi în planul afirmării sociale este dependentă de sistem. Destinul personalităţii este în funcţie de natura sistemului social. Morala este expresia şi funcţiunea determinării prin sistem a acestei calităţi a omului; ea „serveşte societăţii omeneşti pentru a se ridica mai sus, pentru a se elibera de exploatarea muncii"[1]. Ea aparţine sistemului, ca subsistem al acestuia; „...Morala luată în afara societăţii omeneşti nu există..."[2]. Ea funcţionează în cadrul sistemului fie pentru a-l desăvîrşi, fie pentru depăşirea lui, finalizînd racorduri corespunzătoare ale elementelor sistemului — conştiinţele şi conduitele individuale care pot fi sau nu la nivel de personalitate.

În raportul sistem social—personalitate, mijlocit de morală, prezintă valoare şi faptul că totalitatea sistemului nu se reduce la suma elementelor sale; proprietăţile sistemului sînt supraordonate acelora ale elementelor fără însă să poată fi explicate ca însumînd proprietăţile elementelor.

[1] V. I. Lenin, *Opere alese*, vol. II, Ed. de stat pentru literatură politică, 1954, p. 674.

[2] *Ibidem*, p. 672.

De exemplu, patria nu se identifică cu simpla totalitate a cetățenilor; pentru fiecare cetățean în parte ea se dimensionează superior în planul valorilor social-politice și morale. Iată de ce patria este mai scumpă decît prietenul sau chiar familia; iată de ce morala este în chip determinat expresia și funcțiunea întregului în raport cu elementele sale pentru că de întreg depinde și fiecare element.

Morala este conștiința acestei relații între valori, între valorile generale și cele individuale ale oamenilor. Pentru aceasta ea elevă, uneori pînă la sublim, binele întruchipat în valorile sistemului, jertfele patriotice, eroismul și vitejia etc. Pentru aceasta interesul individual este dependent de cel general și fericirea individuală nu are sens etic decît în armonie cu cea generală. „Fericirea generală este strîns legată de fericirea fiecăruia, iar fericirea fiecăruia în parte, a fiecărei familii nu se poate realiza decît odată cu fericirea și bunăstarea întregului popor"[3]. De aceea morala nu poate afirma valorile individuale decît în acord cu valorile generale, cu valorile comune ale grupului și comunității. În această perspectivă a valorilor sistemului se proiectează și afirmă, prin activitatea socială și morală, personalitatea. Ea reprezintă creația și contribuția personală la susținerea (ameliorarea) sau chiar la transformarea proprietăților întregului, a sistemului însuși. Morala condiționează, în acest sens, detașarea de sine a omului ca element și ridicarea sa pînă la nevoia sistemică a întregului din care face parte

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. VI, Ed. politică, 1972, p. 746.

sau căruia omul tinde să-i aparțină. Aici se află cota de vîrf a comportamentului etic de personalitate. Există, din acest punct de vedere, cel puțin două cazuri cînd între sistem și personalitate există incompatibilitate: a) Cînd sistemul degenerează, dizolvîndu-și principiile în suma antinomică a intereselor elementelor sale, cînd binele suprem al sistemului este sacrificat în favoarea binelui sau folosului individual; b) cînd sistemul forțează sau exagerează asimilarea specificului individual nevoilor sale „generale" (reprimarea, cruzimea, îndobitocirea individului, timorarea etc.). În general, formele simplei adaptări a individului la sistem reprezintă frîne ale afirmării personalității. Ne gîndim la adaptarea care înseamnă acceptare, primire nemodificată a condițiilor. Adaptarea este legitimă cînd condițiile sînt nemodificabile sau cînd ele corespund nevoilor de dezvoltare și de afirmare a membrilor societății. Pentru a sublinia delimitarea de ceea ce poate însemna adaptarea, literatura de specialitate folosește noțiunea de integrare care trebuie să fie conștientă și creatoare. Integrarea este deci acțiunea personalității în condițiile și în măsura în care sistemul se determină ca proces istoric, ca dezvoltare sau progres. Integrarea nu rămîne deci la nivel de instruire sau educare pentru introducerea în sistemul social; ea are loc și prin muncă atunci cînd, făurind noi valori, omul înrîurește schimbări în sistem prin aceasta el însuși integrîndu-se superior în sistem. Iată de ce integrarea este nu numai o exigență pe care sistemul o impune elementelor sale, ci și o nevoie de afirmare a omului. Fără această relație biunivocă a integrării nu sînt posibile nici sistemul, nici personalitatea. Cînd sistemul nu acceptă integrarea ca mod

de afirmare a individului survine contradicţia şi conflictul care, în condiţii de nerezolvare poate conduce la evadarea elementului din sistem (fenomen faţă de care sistemul nu e indiferent), sau activitatea elementului este pusă sub semnul interdicţiei. Echilibrul între sistem şi individ nu este legitim, moral şi durabil decît în condiţiile în care el se întemeiază pe condiţionarea reciprocă dintre sistem şi personalitate. Dacă pentru individ sistemul este măsura şi termenul de raportare a afirmării sale, pentru sistemul social optim măsura sa de referinţă şi de distincţie calitativă este personalitatea. În acest echilibru şi în această condiţionare reciprocă între sistem şi personalitate rezidă temeiul efortului nostru revoluţionar. Responsabilitatea echilibrului între cei doi termeni este reciprocă. Lipsa ei din partea sistemului poate condiţiona nu numai tendinţa de ieşire din sistem a elementului, ci şi refugierea în anonimat a atitudinilor morale faţă de sistem din partea individului. Nu oricine este în sistem se defineşte şi ca element funcţional intrinsec sistemului. Simpla prezenţă în sistem nu se identifică cu o atitudine favorabilă sistemului pentru că între acesta din urmă şi individ mocnesc diferenţe şi opoziţii tăinuite. Iată de ce, avînd rolul determinant în destinul individului, sistemul îşi confirmă conduita sa socială progresistă şi prin deschiderea profundă a sa spre elemente, spre indivizi, acoperind cît mai mult nevoia de specific individual care este şi aceea de elevare a fiinţei umane. Un sistem care se închide şi în consecinţă se impune fără a solicita favorabil conştiinţa, raţiunea şi inima individului ocazionează două determinări, prin morală, a esenţei sociale a individului: una printr-o morală care rămîne oficială şi prin intermediul căreia determinarea socială nu conduce la autodeterminare socială şi alta specifică, printr-o morală proprie în care determinarea socială se realizează ca autodeterminare personală. Personalitatea morală se împlineşte specific tocmai în cazul ultimei determinări. Iată de ce, modul în care se reflectă în programul dezvoltării noastre sociale şi în acela al educaţiei morale, principiile generale ale moralei noi nu neagă, ci, dimpotrivă, presupun specificul moral al personalităţii fiecăruia. Dar niciodată nu e posibil ca specificul moral al omului să conducă pînă la anularea întregului, a sistemului. Specificul moral al persoanei este validat în condiţiile de valorizare a trăsăturilor întregului sistem. Aici este personalitatea. Nu putem spune că progresul nostru social nu a cîştigat mult în relaţia morală dintre sistem şi personalitate. Socialismul este o convingere şi un sentiment, ireversibile. Dar raporturile morale dintre indivizi şi sistem sînt în plin proces de constituire şi dezvoltare. Personalitatea multilateral dezvoltată nu are, ca sens, un rezultat înfăptuit deja, ci unul în proces de constituire. Subsistemul educaţiei serveşte sistemul în condiţii optime, împreună cu alte subsisteme, numai în măsura în care contribuie la edificarea personalităţii umane. Dacă morala este funcţia sistemului şi a esenţializării omului, educaţia morală are în răspundere controlul relaţiilor dintre sistem şi om prin morală.

2. Morală şi personalitate

Edificarea unor raporturi optime, cu efecte pozitive reciproce între societate şi individ, reprezintă una din problemele cardinale ale progresului nostru

social pe care, cu interese majore și societatea și individul o vor, în chipul cel mai fericit, rezolvată. Subestimarea ei, dar și soluțiile improvizate, de conjunctură ori artificiale conduc la perpetuarea și chiar la agravarea acestei probleme.

Raportul morală-personalitate este simultan o problemă a societății și a fiecărui membru al ei, a cărei soluționare (dinamică și nu statică) solicită atît contribuția factorilor de decizie în activitatea de educație morală cît și a fiecărui om în parte.

Ca expresie și funcție a sistemului social, morala se distinge ca unul din mijloacele conștiente principale de care dispune sistemul social și pe care îl folosește în edificarea omului ca ființă în esența ei socială; omul este *scopul* în raport cu morala și educația morală iar acestea reprezintă *mijlocul*. Dar această relație, de la mijloc la scop, nu este automat liniară, univocă și obligatorie ca proces real. Cauze străine de o relație firească, care să se desfășoare în sensul „prin mijloace la scop" pot provoca asemenea perturbații încît să genereze inversări între scop și mijloace. Astfel, contradicțiile personalității cu morala devin inerente. Din partea moralei dezechilibrul poate fi generat prin faptul că, în calitate de funcție a sistemului social, ea (morala) poate fi folosită nu numai ca mijloc de condiționare a personalității, dar și ca instrument de depersonalizare a omului, prin cultivarea și susținerea unilaterală și trunchiată ca scop a unora din valorile ei (sau prin substituirea unor antivalori prin valori). Integrarea, de exemplu, poate fi deformată în simplă însușire a cerințelor colectivității sau instituției în numele cărora se propagă morala; executarea sau îndeplinirea datoriilor și obligațiilor

pot accentua asupra supunerii și simplei ascultări de „superior", autocritica poate fi interesat folosită ca instrument de devalorizare a subiectului ei și nu ca indiciu al considerării demne a activității proprii etc. De aceea vom spune că morala *este menită* să ajute omul să se împlinească pe sine ca personalitate, ea excluzînd, tocmai prin această nobilă menire a ei, orice folosire interesată a valorilor ei, orice promovare, sub acoperămîntul acestora, a unor scopuri meschine, lipsuri sau incapacități.

Or, morala Codului eticii și echității este concepută și propagată în slujba cauzei noii personalități, a convingerii că traducerea ei în viață „... va duce la crearea unui nou umanism, care pune pe primul plan omul și, totodată, îmbină interesele particulare cu cele ale întregii societăți, asigură bunăstarea și fericirea fiecăruia, odată cu a întregului popor"[4]. În condițiile unui asemenea raport cu morala „... omul se va ridica pe o treaptă superioară de cunoaștere, va putea participa cu adevărat conștient la activitatea poporului de făurire a propriului său viitor liber"[5], se va realiza ca personalitate.

Iar din partea individului, dezechilibrul și incompatibilitățile se pot datora individualității omului, resurselor egoismului, întotdeauna ostil controlului conduitei prin conștiința morală.

În orice caz, experiența istorică arată că incompatibilitățile dintre morală și personalitate se pot

[4] *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, Ed. politică, București, 1974, p. 29.

[5] *Ibidem.*

datora și calității sociale a moralei și naturii individului. Paradoxal, dar noțiunea de morală (în pofida semnificației pozitive a termenului) nu acoperă și nu reprezintă o valoare socială a moralei în orice condiții istorice. Noțiunea de echitate ne ajută să apreciem și să determinăm calitatea socială a moralei. Nu orice morală este echitabilă din punct de vedere social întrucît nu orice morală apără dreptatea și condamnă nedreptatea socială. Concordanța dintre dreptate și valorile moralei nu este o caracteristică generală și necondiționată a moralei. Poziția față de personalitatea umană, față de valoarea supremă la care aspiră și poate ajunge omul, promovarea unor drepturi și datorii corespunzătoare, în numele binelui societății și al fiecărui om, reprezintă un criteriu de bază care recomandă un sistem de valori morale în numele dreptății sau echității sociale. Iată de ce Codul nostru moral își propune să realizeze principiile eticii în indisolubilă legătură și condiționare cu principiile echității sociale noi.

Teoria personalității a stabilit temeinic că personalitatea este un produs social și o realizare cu caracter social a trăsăturilor umanului. Și ca produs și ca realizare specifică, personalitatea depinde de mijlocul moral pe care i-l rezervă societatea. Natura socială a moralei își pune pecetea asupra caracteristicilor și normelor de morală dar și asupra modalităților de propagare și observare socială a acestora. De aceea, relația dintre morală și personalitate nu este indisolubilă pentru orice sistem de morală după cum ea nu poate fi urmărită de orice factor care susține unul sau altul din sistemele de morală istoricește determinate.

Contradicțiile și conflictele dintre morală și personalitate, uneori cu sens de negare reciprocă, se pot datora, prin urmare, atît determinării sociale a moralei (inclusiv esenței de clasă), cît și poziției față de morală și față de societate a individului. Ele însă se pot datora și semnificațiilor urmărite prin propagarea moralei precum și caracteristicilor acestei propagări. Nu este, așadar, suficient ca o morală să fie bună pentru a condiționa prin ea formarea și afirmarea personalității. Soarta raportului morală-personalitate depinde și de educație, de finalitățile concrete urmărite prin apelul la morală, de modalitățile și caracteristicile procesului de înrîurire morală asupra individului în formare. Personalitatea educatului este în funcție și de personalitatea educatorului, a propagătorului moralei. În orice caz, numai personalitatea completă a acestuia din urmă poate favoriza în chip corespunzător pe aceea a educatului. Dacă ținem seama de calitatea socială bună a moralei aplicabile în societatea noastră, înseamnă că problemele care țin de procesul și de finalitățile propagării sociale a moralei trebuie să dobîndească o semnificație deosebită. Răspunderea este deosebită din partea factorilor educativi și a conducerii acestora în împlinirea raporturilor optime dintre dinamica morală și aceea a personalității în dezvoltarea multilaterală a societății noastre. Însă, cînd avem în vedere raporturile ca atare dintre personalitate și morală (făcînd deci abstracție de condițiile propagării sociale și pedagogice a moralei), importantă este, pe lîngă natura socială a moralei și a atitudinilor umane față de ea, și raportul dintre individual și general pe care le implică relația personalitate-morală. În acest caz,

faza și starea premorală* a ființei umane în formare, momentele conduitei care sînt independente de controlul moral, pun pe copil și pe tînăr, uneori și pe adult într-o asemenea contradicție cu morala care, în fond este contradicția dintre individual și general, dintre nevoia și interesul personal și principiul ori norma generală a moralei. Din acest punct de vedere studiul istoriei gîndirii etice ne poate fi deosebit de util; el ne conduce la constatarea că tulburările și devierile în raporturile moralei și personalității depind și de modul cum sînt sondate și recunoscute funcțiunile generale ale moralei, de modul cum procesul de realizare morală a ființei umane este recunoscut și susținut prin intermediul unei valori și norme de comportare cu semnificație generală sau restrînsă. În felul acesta, problema importantă care apare este următoarea: ca expresie a principiilor generale morala este compatibilă cu personalitatea? Sau generalul etic este incompatibil cu specificul și originalitatea presupuse de personalitate, impunînd deci uniformitatea conduitelor și a ființelor morale? Și atunci înseamnă că, pentru a apăra personalitatea, morala trebuie să recomande și susțină numai reguli individuale de conduită (deși punerea alături a noțiunii de regulă și a celei de individual introduce un nou sens)?

În principiu, istoria gîndirii etice distinge, credem, trei orientări principale ca mod de înțelegere și de soluționare a problemei raportului dintre general și individual. Una care înclină acest raport

* Avem în vedere perioada primilor doi-trei ani de viață a copilului cînd acesta nu dispune încă de capacitățile psihice și fizice și nici de experiența socială pentru a se putea comporta pe bază de valori și norme morale.

în favoarea individului și care se poate exemplifica prin mai multe doctrine: hedonismul exagerat al lui Aristip din Cirene (435—360 î.e.n.) care, prin regula „carpe diem" (= bucură-te de clipa de față), avea în vedere trăirea plăcerilor (sensibile) de către individ; utilitarismul care în cazul lui Bentham (1748—1832) opune interesul ori plăcerea personală celeia generală etc. Altă orientare principală înclină în favoarea generalului în sensul în care însușirea valorii morale, cu semnificație generală, presupune sacrificarea individualității: etica stoică cu ideea binelui suprem care se condiționează prin „sustine et abstine" (= îndură și abține-te), etica înstrăinării religioase pentru care ființa morală (de natură spirituală) presupune sacrificarea individualității naturale etc.

În sfîrșit, a treia orientare în care binele moral apare ca bine suprem, dar recunoscînd și celelalte valori ori determinări ale binelui, recunoscînd într-un fel sau altul și individualitatea umană. Interesant este de constatat că tocmai în cadrul acestei orientări încep să se contureze treptat trăsăturile personalității morale pe fondul raportului dintre general și individual în actul moral. Virtutea morală nu mai cere sacrificarea individualității, ci numai punerea ei sub controlul și diriguirile conștiinței morale. Aș lega începuturile acestei orientări în Europa de perioada cînd gîndirea umană a descoperit în conștiința de sine capacitatea proprie de care dispune omul pentru a se proiecta și edifica pe sine ca ființă morală (Thales din Milet, Heraclit din Efes, și cu deosebire marele Socrate).

În filozofia modernă problema avea să fie examinată în termenii libertății și ai necesității, conturîndu-se într-un mod analog tot trei orientări

principale: una care exagera rolul determinant al generalității prin intermediul ideii de necesitate, alta care supraestima libertatea și prin ea individualitatea, în fine a treia care descoperă raportul dialectic dintre libertate și necesitate și care s-a dezvoltat ca orientare științifică și umanistă pe baza dialecticii materialiste.

A plasa ființa morală în imperiul absolut al necesității cum o face determinismul rigid și unilateral, înseamnă a anula trăsăturile ei de personalitate morală: libertatea (autodeterminarea), conștiința, îndeosebi caracterul, responsabilitatea etc., după cum a o considera absolut liberă, cum o gîndește idealismul voluntarist, înseamnă a devaloriza personalitatea morală, a face lipsite de sens responsabilitatea și aprecierea morală, a stimula egoismul și individualismul.

Iată de ce numai o morală care realizează raportul dintre necesitate și libertate și dintre aceasta și răspundere (Engels)* contribuie la realizarea unor raporturi corecte și compatibile între morală și personalitate. Numai o morală a motivațiilor sociale și individuale complexe ale comportamentului cu restructurări și reedificări elevate ale acesteia solicită și stimulează pe omul, aflat fie în proces de formare și dezvoltare morală, fie în acela al afirmării.

În secolul al XIX-lea problema raportului dintre morală și personalitate intră într-o fază expresă a discursului etic. Anarhismul pretinde că apără personalitatea împotriva normelor sociale generale pe care nu le recunoaște.

* Vezi Fr. Engels, *Anti-Dühring*, E.S.P.L.P., 1955, București, capitolul *Morală și drept*.

Max Stirner (1806—1856) derivă orice drept și orice justificare a actului (deci și moral) exclusiv din „eul" propriu. În *Unicul și proprietatea sa* susține teza că unicul (uman) are dreptul la orice lucru pe care poate să și-l însușească ori facă. Bacunin (1814—1896) și alți anarhiști exagerează pînă la absolut ideea, dar și practica libertății ca și aceea a egalității, de pe pozițiile cărora normele sociale, devenind fără „valoare", sînt respinse.

Un interes aparte prezintă experiența rezultată de pe urma confruntării cu concepția lui Fr. Nietzsche* (1844—1900). El relevă că sistemul de valori ale civilizației anterioare, îndeosebi creștine, este incompatibil cu nevoile afirmării omului ca personalitate. Compensație a neputinței umane, a slăbiciunii în fața stăpînilor, morala creștină este caracterizată ca o morală de sclavi, ca morala smereniei și umilinței, a răbdării și renunțării, adică o morală a depersonalizării și egalitarismului. Valorile culturii clasice (inclusiv morale) sînt atacate și pentru că sînt întemeiate pe recunoașterea numai a rațiunii ca trăsătură esențială a omului și pentru transformarea acesteia în factor de tortură a sinelui natural și sensibil. De aici teza sa „umwertung aller Werte" (răsturnarea sau reevaluarea tuturor valorilor). Numai că această critică valoroasă se asociază cu ideea înlocuirii moralei vechi cu o „morală" a stăpînilor menită să înlăture (sau să inverseze) criteriul binelui și răului cu acela al puterii și instinctului de dominație și afirmare. „Conștiința superiorității și a distanței, o repet, senti-

* În lucrările sale *Genealogia moralei, Așa grăit-a Zaratustra, Voința de putere, Dincolo de bine și de rău, Antihrist* etc.

mentul general, fundamental, durabil și dominant al unei rase superioare și stăpîne, în opoziție cu o rasă inferioară, cu «drojdia umană» — iată originea antitezei între «bun» și «rău»"[6]. Înlocuită cu supraomul, personalitatea nu se mai afirmă, de fapt, prin valori morale; ea se justifică prin voința de putere. Principiul supraomului este „hart sein" („fii fără milă"), întrucît mila e o slăbiciune. Binele se confundă deformat cu tot ceea ce sporește sentimentul puterii. În fond se neagă valoarea moralei generale pe motiv că ea ar știrbi dreptul omului superior. Criticînd această concepție I. Găvănescul observă, în spiritul concluziilor la care conduce, că „spectacolul sfîșierii reciproce a supra-oamenilor nu va întrece în grozăvie rezultatul final al luptelor fără milă dintre ei"[7]. În orice caz, principiul voinței de putere însemna de fapt nu numai înlocuirea moralei clasice, dar practic și negarea moralei ca factor superior de realizare a personalității. Deși teza sa după care valoarea culturală trebuie să cuprindă nu numai cerințele rațiunii, ci nevoile ființei complete a omului, să nu se poată distinge și ca o valoare morală decît cel mult în maniera presupusă, presupusă mai ales prin argumentele negării valorilor moralei depersonalizării (ale moralei clasice).

În secolul XX etica existențialistă, căreia i s-au consacrat multe analize și la noi, este pătrunsă cred cu sinceritate de marele deziderat al personalității umane. Mai ales că el este afirmat prin negarea proceselor de masificare și depersonalizare a omu-

[6] Nietzsche, *La généalogie de la morale*, trad. par Henri Albert, Gallimard, 1964, p. 29.

[7] I. Găvănescul, *Etica*, Iași, 1922, p. 158.

lui, în bună măsură făcută la adresă. E drept că refuzul normelor sociale (generale) ale moralei este făcut în numele existenței autentice a omului. Morala nu este însă recunoscută decît în măsura în care vine din sursa personalității, fiind „... triumful libertății asupra facticității"[8]. Țesătura complexă de idei a existențialiștilor însă evidențiază că adevărata personalitate este, de fapt, frustrată prin lipsirea unor criterii sociale de reglare și stimulare, adică în condițiile abandonării unei morale generale. Firește, morala întemeiată pe forul de conștiință a personalității are șanse superioare de realizare, dar certitudinea ei și a personalității este condiționată de validarea generală a moralei. Nu se poate concepe edificarea esenței personalității în afara valorilor moralei care reprezintă mesajul social al acestei esențe.

Raportul dintre morală și personalitate cunoaște și alte aspecte în gîndirea etică. Între ele se distinge și considerarea a două morale de către unii teoreticieni contemporani. Una din ele — morala oficială — sprijinită pe principiul autorității, iar alta, morala personală. La noi, C. C. Dimitrescu-Iași (1849—1923) deosebea pentru societatea timpului său o morală oficială, predicată în numele puterii divine și sub garanția puterii publice* și morala reală care se bucură de respect pe baza adeziunii de conștiință a omului. În timp ce morala oficială își compromite valabilitatea tocmai prin pretenția de a fi generală (în afara timpului), degenerînd în

[8] Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguité*, Gallimard, 1947, p. 64.

* Mitu Movilă, *Societate și morală în concepția lui C. Dimitrescu-Iași*, teză de doctorat, Universitatea „Al. I. Cuza" 1974, p. 242.

ipocrizie și deci alienînd persoana morală, morala reală presupune nemijlocit dezvoltarea personalității, fiind o condiție a acesteia. Contribuțiile critice ale filozofului român au „... avut la sfîrșitul secolului trecut o influență binefăcătoare asupra tineretului, asupra oamenilor de știință și asupra gîndirii ateiste de mai tîrziu"[9]. În aceeași ordine s-ar putea examina și problema „moralei închise" și a „moralei deschise" (Bergson 1859—1941) rezultată din opoziția între așa-numita presiune infraintelectuală și aspirația numită de Bergson supraintelectuală*. Morala deschisă este una care favorizează omul în afirmarea sa ca valoare.

În concepția etică întemeiată pe dialectica materialistă, morala și personalitatea se presupun și condiționează reciproc. Morala socialistă care este expresia generală a trebuințelor de conduită în procesul dezvoltării noastre sociale nu se poate altfel realiza decît prin activitatea morală individuală, prin conduita fiecărui om. Generalul nu se poate astfel realiza decît prin particular și individual. Personalitatea datorează generalului (social și afirmat prin morală) esența ei socială; fără societate, fără respect pentru necesitățile și exigențele ei generale, de întreg, nu se poate concepe nici omul, nici personalitatea lui. La rîndul ei, însă, și personalitatea condiționează, prin individualizare (cum vom vedea mai pe larg) realizarea generalului. Personalitatea este tocmai modul specific și original în care se împlinește generalul în plan moral, modul specific și original de împlinire a principiilor și

[9] *Ibidem*, p. 264.

* H. Bergson, *Les Deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris, Alcan, 1932, p. 103 și următoarele.

normelor generale ale moralei; ea adaptează valorile generale ale acesteia la nevoile unor semnificații concrete ale comportamentului și raporturilor sociale. De aceea, creativitatea este determinată ca o trăsătură a personalității, în primul rînd, prin necesitatea realizării generalului prin particular și individual. Ceea ce în natură se petrece spontan, în viața morală are loc conștient prin anticiparea modelelor, alegerea variantelor, selecția modalităților și căilor de acțiune etc. Personalitatea mijlocește (condiționează) realizarea principiului general de morală prin acțiunea morală individuală întrucît această realizare (trece de la general la individual) presupune *conștiința* valorii morale, temei al obligației sau datoriei morale. În înfăptuirea acestei treceri omul nu poate fi silit prin expresia: „trebuie pentru că trebuie"; el realizează morala autorealizîndu-se pe sine, călăuzindu-se după principiul: „trebuie pentru că așa e bine, drept, cinstit etc.". Morala presupune așadar moralitatea personalității; aceasta deliberează, judecă, alege și decide condițiile individualizării principiului moral. Este vorba de activitate creatoare, atît conștientă cît și practică.

Însă nevoia de creativitate solicită personalitatea umană și prin valorificarea experienței individualului și particularului (a individului și grupului) în formarea generalizării morale, a dezvoltării morale, a transformării generalului și a îmbogățirii semnificațiilor sale.

Dezvoltarea noastră socială accentuează rolul personalității atît în realizarea moralei sociale cît și în dezvoltarea ei. Se spune că voința morală a societății se îmbogățește prin realizarea personalității morale, prin creația morală a acesteia. De unde

concluzia finală a acestui paragraf că morala socialistă presupune personalitatea ca pe o valoare supremă în sistemul ei de valori. Ordinea noastră morală se constituie și afirmă în temeiul personalității morale a oamenilor. Personalitatea morală este temeiul puternic al transformării moralei în ordine morală, a ordinii spirituale a moralei, în ordine practică. Ea este totodată, prin capacitățile de înnoire și creație pe care le probează, factorul care pune sub un control reciproc ordinea practică și ordinea spirituală a moralei, morala practică și cea teoretică, adaptîndu-le continuu la nevoile de dezvoltare a societății noi.

II. Cuprinderea morală a ființei umane

Complexitatea bio-psiho-socială a ființei umane, marea diversitate a raporturilor (naturale și sociale) pe care le cuprinde activitatea sa, de asemenea foarte complexă și variată, impune discuției noastre aflarea unor repere și criterii care să ne permită să înțelegem implicațiile și limitele în care moralitatea ne controlează ființa noastră. Problema are cel puțin o dublă dimensiune: a) în ce măsură morala cuprinde în sfera modelărilor, reglementărilor și evaluărilor ei laturile ființei și activității noastre și b) în ce măsură morala solicită sau nu activitatea omului nu numai în calitate de personalitate.

Există, cu alte cuvinte, laturi și aspecte ale ființei și activității ei care, deși în sine nu pot fi considerate din punct de vedere moral, sînt totuși supuse modelării și controlului moral? Care este atunci cauza cuprinderii lor în sfera reglementării morale? Iar, pe de altă parte, se pune problema dacă în toate raporturile sale morale (interne și externe) subiectul conduitei morale realizează trăsături de personalitate.

Credem că o cale de soluționare a unor astfel de probleme se desprinde prin examinarea etică a unor noțiuni în interacțiune cu aceea de personalitate: individ, individualitate, persoană, agent etc.

Considerarea lor are ca premisă că omul apar-

ţine nu numai sistemului social, ci şi celui natural. În fiecare ipostază a omului (de individ sau individualitate, de persoană sau agent) modelarea şi reglarea etică a actelor de comportament dovedesc aspecte specifice ale moralităţii, importante de cunoscut.

1. Noţiunea de individ

De origine latină (individuum = indivizibil; i = negaţie şi divido = împart), noţiunea de individ desemnează *unitatea* biologică specifică pentru fiecare organism, *inseparabilitatea* şi *nedisocierea segmentelor organismului.* Noţiunea de individ presupune că organismul nu este o simplă sumă a părţilor, ci un tot indisolubil care reprezintă condiţia fundamentală a vieţii. Individul este organismul viu relativ de-sine-stătător, unitatea primară (primordială) care impune omului entitate în grup sau de grup (individ şi colectiv).

Unitatea presupusă de individ şi care include în structura ei nu numai organizarea sa biologică, ci şi cea psihică, reprezintă cadrul fiinţei în limitele căreia generează şi specificitatea; unitatea individului este condiţia primară a individualităţii şi personalităţii.

Individul este suportul şi purtătorul mişcării biologice şi psihice. Sensul mişcării biologice va fi conservarea omului ca individ, de aceea, tendinţele şi impulsurile acestei mişcări reprezintă una din sursele proprii care pot genera, deopotrivă, contradicţiile dintre latura biologică şi celelalte laturi ale fiinţei şi contradicţiile dintre individ şi societate.

Se ştie că natura omului reprezintă potenţialitatea şi rezervorul tuturor predispoziţiilor pe care dezvoltarea socială le împlineşte genetic în însuşiri şi trăsături de personalitate. Includerea în înţelesul noţiunii de individ a organizării psihice conştiente (evident e vorba de om şi în acest caz) nu înseamnă că această noţiune include şi semnificaţiile (valorile) activităţii psihice. P. Popescu-Neveanu precizează că „. . . individul este omul considerat în ce are definitoriu ca sistem unitar dar fără nici o referire la notele de valoare"[1].

Sînt afirmaţii în care aflăm tot atîtea motive pentru a ne reîntreba dacă, în calitatea sa de individ, omul se află dincolo de limitele moralităţii. Se mai menţine în neutralitate morală natura biologică în cazul în care ea aparţine omului? Este evident că în baza acestei apartenenţe, natura individului şi mişcarea sa biologică ar rămîne complet în afara oricăror implicaţii morale. Dar cînd este vorba de om noţiunea de individ presupune *natura umană* ceea ce poate să însemne natura care *trebuie* să fie umanizată sau natura umanizată sau natura care trebuie să fie menţinută în limitele unor manifestări umane. Aceasta ne conduce şi la gîndul că mişcarea naturală (fizică) a omului nu numai că nu trebuie să contrazică mişcarea sa morală (conduita morală), dar trebuie modelată în aşa fel încît ea să fie un fel de cadru (natural) al desfăşurării conduitei morale. Atare semnificaţii impun noţiunea de individ uman şi în ştiinţele sociale. Însă valoarea individului se explică nu prin schimbarea sensului

[1] P. Popescu-Neveanu, *Dicţionar de psihologie*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1978, p. 347.

mişcării biologice; ea se datorează unei corecţii şi ordonări exterioare a acesteia.

În ce măsură ea se datorează rolului moralei? Nu cumva natura biologică este incontrolabilă conştient? Evident, dacă lucrurile ar sta aşa însăşi moralitatea omului ar fi imposibilă; psihicul uman, inclusiv voinţa, ar fi dominate de impulsurile şi determinările biologice.

Animalele nu se pot desprinde şi detaşa de natură, tocmai pentru că nu dispun nici din punct de vedere biologic şi nici din punct de vedere psihic de mijloacele necesare în acest sens. Pe cînd în cazul omului, psihicul, conştiinţa realizează o formă superioară de adaptare, reglînd, prin reacţiile organismului raporturi de detaşare de condiţiile nemijlocite naturale, de amînare sau de subordonare a trebuinţelor biologice (individuale), celor sociale. Oamenii „... au început să se deosebească de animale de îndată ce au început să-şi producă mijloacele de trai, pas care este *condiţionat de alcătuirea lor trupească*"[2] *(s.n.—I.G.)*. După ce examinează transformarea la om a mîinii în organ al muncii, Engels subliniază că „mîna nu era ceva de sine stătător. Ea nu era decît unul din membrele unui întreg organism, extrem de complicat"[3]. Se desprinde clar ideea că în procesul muncii organismul omenesc, care dispunea de premise naturale corespunzătoare, s-a adaptat pentru un comportament de tip social. Această adaptare avea să facă posibil şi comportamentul moral. Spre deosebire de

[2] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, Ed. politică, Bucureşti, 1958, p. 21.

[3] Fr. Engels, *Dialectica naturii*, Ed. de stat pentru literatură politică, 1954, p. 170.

animal care, cum spune Marx, se confundă cu activitatea sa vitală, „omul... face din activitatea sa vitală obiectul voinţei şi al conştiinţei sale... El este o fiinţă conştientă, adică propria sa viaţă constituie pentru el un obiect, tocmai pentru că el este o fiinţă generică. Numai de aceea activitatea sa este liberă"[4]. Şi Marx, în continuare, explică cum munca înstrăinată răstoarnă această relaţie făcînd din activitatea vitală a omului (munca) un mijloc pentru menţinerea existenţei şi nu pentru afirmarea esenţei umane. Dar în condiţiile sociale demne de esenţa sa, omul nu numai că face din nevoile sale biologice obiectul conştiinţei sale, dar le şi umanizează, în primul rînd sub influenţa determinantă a producţiei sociale. Ca obiect al conştiinţei, activitatea vitală a omului este reglabilă şi modelabilă şi prin intermediul moralei, aceasta condiţionînd umanizarea naturii umane, integrarea comportamentului biologic în sistemul comportamentului social al omului. Prin aceasta, unitatea organică este pusă, prin intermediul conştiinţei, sub controlul esenţei. Aşadar, morala modelează şi ordonează manifestările biologice, le ponderează punîndu-le în accentuată măsură sub semnul permisiunilor sau interdicţiilor. Nu întîmplător morala consideră natura în cadrul sinelui uman, iar atitudinea morală faţă de sine presupune şi atitudinea faţă de propria natură, faţă de nevoile şi impulsurile ei. Recunoscînd în viaţă şi în sănătate valori bio-psiho-sociale supreme ale omului, morala le susţine printr-un sistem de valori şi datorii cum sînt cumpătarea, abstinenţa şi răbdarea raţionale, îngrijirea ştiinţifică,

[4] Marx—Engels, *Scrieri din tinereţe*, Ed. politică, Bucureşti, 1968, p. 555.

curăţenia, exerciţiul şi călirea organismului (mişcarea), măsura ş.a. Totodată, ea pune sub semnul interdicţiei şi respingerii acele forme ale răului care întruchipează o atitudine necorespunzătoare, iraţională faţă de sinele nostru natural: excesele de tot felul, abuzul de plăceri biologice, desfrîul, moartea prin inaniţie, (ascetismul), neglijenţa în asigurarea existenţei proprii etc. Însă nu orice morală tinde spre un control echilibrat al naturii umane. Moralele ascetice nu recunosc valoarea naturii umane, dimpotrivă, considerînd-o antivaloare şi o sursă a răului, impun norme cu sens de interdicţie pentru împlinirea nevoilor biologice. În orice morală ascetică natura sensibilă este obiect de tortură şi de sacrificiu.

Din contra, moralele societăţii de consum exagerează în direcţia opusă, impunînd dezechilibrul organismului (şi al fiinţei umane în totalitatea ei) prin consumul exagerat de bunuri. Principiul „acceptării plăcerii de faţă sau prezente", originar în hedonismul antic, se regăseşte în ipostaze noi în morala de azi a societăţii de consum, influenţînd deveniri umane în sensul a ceea ce literatura de specialitate numeşte omul unidimensional.

Delimitîndu-se de asemenea orientări extremiste pe plan moral, morala societăţii noastre este incompatibilă cu opunerea naturii omului personalităţii acestuia, a nevoilor biologice celor sociale şi culturale, cu opunerea naturii esenţei sociale. Ea finalizează, prin sistemul datoriilor şi valorilor ei, o fiinţă umană armonios dezvoltată în toate elementele şi laturile inalienabile. Atitudinea faţă de natura proprie se ordonează prin sistemul întreg al exigenţelor formării şi afirmării personalităţii multilateral dezvoltate. Aceasta din urmă poate fi

subminată de robia (sclavia) faţă de natură, de subordonarea insului uman faţă de obiecte. Sclavia faţă de natură este sinonimă cu dezumanizarea, negînd libertatea, demnitatea şi celelalte valori de personalitate.

Ea este în legătură şi cu suprapunerea individului societăţii, cu individualismul. Contradicţia dintre individ şi societate este dezavuată pe plan moral în măsura în care natura proprie este preocuparea supremă şi trebuinţele individuale sînt suprapuse celora ale colectivităţii. Pentru aceasta individualismul se fixează ca trăsătură negativă de caracter la individul proprietar privat. Dar şi la orice individ care se suprapune pe sine societăţii noastre. Tocmai de aceea, ordinea ei morală cere cetăţenilor patriei „... să fie duşmani neîmpăcaţi ai individualismului mic-burghez, ai manifestărilor de egoism, de subordonare a intereselor generale unor interese individuale înguste ..."[5].

Morala finalizează detaşarea relaţiilor umane de relaţiile naturale, ceea ce nu înseamnă ruptura de natură, ci subordonarea raporturilor naturale celor sociale. Cum afirmă Elena Raia „morala îşi are originea în detaşarea omului de naturalitatea relaţiilor cu semenii săi, în socializarea şi spiritualizarea acestor relaţii"[6]. Aceeaşi detaşare este caracteristică afirmării omului şi ca personalitate morală. În conştiinţa şi voinţa sa, dar şi în posibilităţile reglabile, din punct de vedere moral, ale organis-

[5] *Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste*, Ed. politică, Bucureşti, 1974, pp. 16—17.

[6] *Cultura şi socialismul* (sub coordonarea lui Al. Tănase), Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 205.

mului, personalitatea dispune de forța detașării de sinele sensibil și elevării pînă la treapta supremă a valorilor. Iar cultura, purtătoare ordonată și sistematică a acestora din urmă, reprezintă chintesența experienței umanității în detașarea de sine și în afirmarea tot mai neîngrădită, liberă a forțelor ei creatoare pozitive. De aceea, „...cultura poate fi considerată ca procesul *eliberării treptate de sine* a omului"[7] *(s.n.—I.G.)*. Tocmai prin ea, omul dobîndește acele forțe superioare care realizează controlul și stăpînirea de sine, modelarea sinelui sensibil; în cultura morală omul dispune de unul din mijloacele spirituale puternice prin care el „...descoperă și demonstrează o putere nouă, puterea de a construi propria sa lume"[8], superioară și incomensurabilă forței cu care l-a înzestrat natura. Iată de ce el are într-un fel datoria să se ridice de la individ la personalitate și de la „valoarea" sa biologică la cea socială și morală.

Așadar, natura biologică a omului, nepierzîndu-și specificitatea ei și rămînînd o sursă pentru geneza contradicțiilor interioare sau exterioare ale ființei umane, conține posibilități și chiar mijloace (creier, psihic) prin intermediul cărora omul o ordonează ca natură umană, o ține sub controlul trăsăturilor sale de esență socială. Ea continuă, totodată să rămînă în sine indiferentă din punct de vedere moral. Nu tot ceea ce aparține mișcării noastre biologice este obiectul conștiinței sau al voinței, inclusiv al conștiinței morale. În calitate de condiție primară hotărîtoare a vieții, natura, determinan-

[7] Ernest Cassirer, *Essai sur l'homme*, Paris, Editions de Minuit, 1975, p. 261.
[8] *Ibidem.*

tele biologice ale comportamentului sînt (mai ales în afara implicațiilor sociale) neutre din punct de vedere moral. În limitele evitării extremelor, satisfacerea nevoilor biologice nu se reglementează moral. Această reglementare intervine numai cînd determinantele mișcării biologice pot deprecia și amenința calitatea umană a ființei noastre sau atunci cînd ele ne împing împotriva altora, compromițîndu-ne în raporturile noastre sociale. În acest sens, atitudinea față de necesitățile noastre naturale este atitudinea față de demnitatea noastră umană. Demnitatea este o valoare care se distinge și prin controlul pe care îl reușim în stăpînirea naturii proprii.

2. Individualitatea

În strînsă legătură cu noțiunea de individ este cea de individualitate, ambele avînd o etimologie comună. Unii autori le deosebesc, găsind că prima ar desemna aspectele cantitative ale ființelor vii, iar a doua le-ar semnifica numai pe cele calitative. Originea acestei deosebiri se află în identificarea individualității cu specificitatea ființei vii. Întrucît în acest caz, specificitatea nu se opune comunului, ci ea se raportează la unitatea desemnată de noțiunea de individ, credem că deosebirea reținută mai sus între cele două noțiuni poate fi discutabilă. Discutabilă în sensul în care aici calitatea nu se opune cantității și nici invers. Reținem deci numai faptul că cele două noțiuni desemnează aspecte deosebite ale ființei vii — unitatea bio-psihică în cazul individului și specificitatea în cazul individualității — fără însă a dispune de temeiuri logice pen-

tru a identifica „unitatea" cu „cantitatea" sau pentru a opune specificitatea cantității. (Oare nu există și un specific cantitativ?)

Criteriul cantitativ se impune, e drept, pentru noțiunea de individ dar nu atunci cînd aceasta este considerată atît în sine (cînd e vorba de unitate indisolubilă), ci cînd este vorba de mulțimea indivizilor. Cînd avem în vedere 10 indivizi, de exemplu, nu ne referim decît la număr, nu și la calitatea lor.

Iar atunci cînd avem în vedere individualitatea, criteriul calității pare, evident, mai explicabil. Specificitatea ține în chip hotărîtor de calitate.

Individualitatea constă din sistemul proprietăților specifice care alcătuiesc o structură singulară, unică prin care o ființă se deosebește de altele. Întruchipînd în sine unitatea, individul se distinge și prin individualitate, adică și printr-un sistem de proprietăți specifice, unice. În felul acesta individul este nu numai unitar, ci și *unic*. Individualitatea este ceea ce aparține unui om (analiza noastră are în vedere omul), este felul propriu de a fi al acestuia, irepetabilitatea sa; prin ea omul este el și ca determinare și ca autodeterminare, și ca ereditate și ca valoare dobîndită. De aceea vom înțelege că individualitatea realizează „. . . comportări distincte cu un timp «psihologic» caracteristic"[9]. Apoi ca sferă de cuprindere (prin specific) a ființei umane individualitatea depășește cu mult noțiunea de individ, ceea ce înseamnă, încă o dată, că specificitatea nu decurge automat prin opunerea ei unității.

[9] D. Tudoran, *Individualitate și educație*, Ed. didactică și pedagogică, București, 1974, p. 65.

Astfel, individualitatea constă din întregul sistem al proprietăților specifice ale ființei: biologice, anatomo-fiziologice, psihice, sociale (ori psihosociale). Ceea ce înseamnă că sub raportul individualității omul este specific total: „Individualitatea — spune D. Tudoran —, generator și centru de iradiație a oricărei manifestări psihice, cuprinde întreg complexul de dispoziții originare dezvoltate într-un anume grad de mediu, precum și sistemele dispoziționale dobîndite în cursul experienței personale grație autonomiei funcționale"[10].

Sînt autori care consideră individualitatea în sine, la fel ca și individul, neutră din punct de vedere axiologic, deci și moral. Putem spune că ea nu comportă cu necesitate criteriul valorii sociale, deși trăsăturile individualității se reflectă în comportament, în atitudine. Acest lucru este deosebit de manifest în cazul temperamentului. Însă specificul pe care acesta îl imprimă comportamentului depinde de particularitățile nervoase constitutive care se datorează și structurii somatice și nu de specificul integrării morale, în general sociale a individului.

I. Ianis explică unicitatea prin diferențele de intensitate a trăsăturilor de structură*. Dezvoltînd această idee, S. Marcus și A. Catina arată că „persoanele sînt unice în stilurile lor, prin maniera proprie de percepere, considerarea rațională, comportare, raportare socială etc., manieră ce exprimă toc-

[10] *Ibidem.*

* Vezi I. Ianis, *Personality, dinamics, developement, assessment, Hartcourt, Brace and World,* Inc., New York, Chicago, San Francisco, Atlanta, 1969.

mai modul de îmbinare, pondere și conștientizare a trăsăturilor într-un ansamblu unitar"[11].

Stilul apreciativ este implicat în modalitatea principială a unicității omului rezultînd din intersectarea dinamică „a vectorilor afectivi, cognitivi și instrumentali"[12]. El este modul propriu, caracteristic individului în adaptarea sa la mediu. El este foarte important în cunoașterea individului și a personalității sale. O'Donovan precizează chiar că, pentru „studiul personalității este mai important stilul (de răspuns) decît conținutul (răspunsului)"[13].

Cunoașterea individualității însă nu se limitează la desprinderea importanței stilului apreciativ. Stilul de viață este o categorie mai cuprinzătoare care subliniază importanța acestei cunoașteri. D. Tudoran explică acest stil ca o „... convergență unică a unui complex de însușiri personale, ireductibile sau asimilabil altor stiluri de viață..."[14]. Examenul teoretic al noțiunii de individualitate îl conduce pe autor la ideea normei individuale de viață și de conduită.

În ceea ce privește preocupările noastre ajungem la întrebarea: care sînt implicațiile etice ale individualității? Răspunsul nu poate fi decît unul complex ale cărui componente merită să fie prezentate pe rînd.

Mai întîi, se impune precizarea că individualitatea în sine, nefiind latura axiologică a individului, nu constituie o semnificație morală. Faptul, de

[11] S. Marcus și A. Catina, *Stiluri apreciative*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1980, p. 20.
[12] *Ibidem.*
[13] Apud S. Marcus și A. Catina, *op cit.*, p. 22.
[14] D. Tudoran, *op. cit.*, p. 117.

exemplu, că reacțiile la stimuli sînt mai prompte la un individ decît la altul, că pentru același eveniment unul încearcă o emoție mai puternică decît altul, că aceeași neplăcere consumă mai mult pe cutare decît pe oricare altul din grup, că pe unul gîndirea îl ajută să ajungă mai repede la soluțiile unor probleme decît pe ceilalți etc. nu reprezintă în sine valori morale, ci numai „valori" de individualitate pe care morala le recunoaște ca atare. Morala le recunoaște ca date specifice prin care omul se distinge ca individualitate și nu ca ființă socială de alții*. Cred că această recunoaștere merge pînă la sublinierea chiar a unui drept al omului la individualitatea sa, nefetișizată. Aceasta din urmă este deci un criteriu al recunoașterii și respectului pentru om. În acest sens, defectele morale nu vor fi puse pe seama celor fizice ori psihice. Dacă putem condamna defectele morale, mai puțin sau chiar deloc o putem face cu privire la cele de individualitate. De asemenea, virtuțile morale nu le putem confunda cu trăsăturile pozitive de individualitate. Cineva nu e bun, în sens moral, pentru că e inteligent, înțelege rapid și adecvat situația și știe ce să facă într-o situație sau alta. El este moralicește bun pentru că urmărește binele ca scop și intenție, ca voință și efort. Dacă inteligența este o trăsătură a individualității, binele moral este o trăsătură a personalității morale. Însă, prin eficiența funcțională a trăsăturilor ei, individualitatea

* Noi nu avem în vedere identificarea individualității cu personalitatea cum se procedează uneori în literatura de specialitate, îndeosebi în cea americană; noi avem în vedere individualitatea numai ca premisă individuală a personalității.

poate înlesni sau încetini, optimiza sau anihila activitatea morală a personalității. De pildă, o înțelegere profundă a necesității binelui, a posibilităților și consecințelor sale concrete (deci cunoașterea binelui) poate condiționa și înfăptuirea lui. Însă premisa ori condiția binelui moral nu se confundă cu trăsăturile acestuia. Cineva e om nu pentru că natura cu care s-a născut este o premisă nemijlocită a umanului, ci pentru că esența sa, formată în procesul muncii și al vieții sociale, este socială (adică umană).

Deși nu este în sine valoare morală, individualitatea impune ca normă (individuală) un tratament atitudinal adecvat. Exigențele morale pot fi mai mari sau mai mici nu numai în funcție de datoriile morale ale individului, ci și în funcție de posibilitățile sale (naturale, psihice, sociale, culturale), adică în funcție de specificul individualității umane.

Nu vom condamna pe cineva că nu a făcut exact cum trebuie binele pentru că nu a înțeles întocmai cum să-l facă. Este necesar ca în însărcinarea morală a omului să ținem seama și de individualitatea sa. Purtăm și noi înșine răspunderea pentru distribuirea socială a datoriilor pentru indivizi, neținînd seama de individualitatea lor. Individualitatea ne impune deci un tratament moral diferențiat al obligațiilor deși, morala cere respect egal față de ele din partea tuturor membrilor societății. Însă acest respect nu poate trece peste diferențierile de individualitate. Meritul sau vina, imputația sau sancțiunea sînt corect stabilite dacă se ține seama și de particularitățile omului care țin de fondul individualității sale.

Conștiința poporului a sintetizat în înțelepciunea sa (sub formă de norme și recomandări, sfaturi sau îndemnuri) implicațiile morale ale trăsăturilor individualității. În ea este surprins îndeosebi conflictul dintre individualitate și morală, rolul pe care o trăsătură a celei dintîi (mînia, graba etc.) îl are în favorizarea răului inclusiv al celui moral. Cîteva aforisme în acest sens: „iuțeala la mînie/cade-n nebunie", „mînia întunecă adevărul", „răbdarea e bună la necaz", „grăbește-te încet", „sfada grabnică aprinde foc și vrajba grabnică varsă sînge", „cine se pornește cu graba/se întîlnește cu zăbava" etc. Defectele individualității impun experiența socială, însușirea ei de către individ pentru a le depăși. Prin urmare, se are în vedere atitudinea față de defectele individualității condamnîndu-se refuzul subordonării lor controlului conștiinței. Recomandarea punerii lor sub acest control are ca premisă conștiința posibilității înfăptuirii acestui lucru. Individualitatea este modelabilă social, poate fi înfrînată și stăpînită, valorificată social în favoarea actelor bune de comportament. Deci, ajungem la aceeași idee ca și în cazul examinării noțiunii de individ, anume că individualitatea nu poate fi o piedică inevitabilă în edificarea moralității omului. Însușirile individualității tind să opună ființa grupului, ordinii întemeiate pe norme și principii generale. În același timp ele sînt adaptabile și deci modificabile în funcție de solicitările tipice, generale, care se repetă, în principiu, similar din partea ordinii sociale.

Cercetătorii acestui fenomen conchid că experiența socială, relativ similară, generează tipologia chiar și pentru factorii cu coloratură individuală: dorințe, trebuințe, dispoziții, emoții etc., aceștia

dobîndind anumite caracteristici comune. Asch exprimă foarte potrivit geneza acestor caracteristici cînd se referă la „mediul împărtăşit în comun" („mutual shared environment")*. Moralitatea este posibilă prin asimilarea experienţei sociale în caracteristicile comune ale însuşirilor de individualitate. „Posibilitatea ieşirii din graniţele propriei individualităţi, pentru a analiza sistemul de referinţe al altora este urmarea acestei experienţe prin care omul constată sensibilitatea de natură între el, trăirile lui şi ale altor oameni"[15]. Individualitatea este deci racordarea la social şi general. Prin aceasta, însuşirile specifice devin şi însuşiri sociale, calităţi morale, iar ca întreg, individualitatea devine o infrastructură a personalităţii.

Însă, raportul individualităţii cu generalitatea socială nu este univoc, adică numai cu sensul de racordare a celei dintîi la cea de a doua.

Prin modelare şi modificările primite, individualitatea nu este anulată. Ea ajunge numai ca, prin obişnuinţă şi deprindere, să accepte consemnul social, să urmeze o mişcare programată şi girată conştient.

Individualitatea impune însă şi adaptarea moralei la persoană; ea este o necesitate a acestei adaptări dar şi factorul ei realizator. O necesitate în măsura în care principiul general de morală este solicitat pentru rezolvarea unei probleme morale care aparţine individului şi care poate fi în legătură cu aspiraţiile sale de a fi, de a se realiza ca personalitate. Un factor de realizare a adaptării moralei la specificul individual al omului în măsura în care capacităţile individuale (îndeosebi de conştiinţă) sînt acelea care concretizează şi individualizează exigenţele moralei, asigurîndu-le viabilitatea în conştiinţa şi conduita omului. În felul acesta, morala ridică pe om la nivelul esenţei sociale, individualizîndu-şi exigenţele ei prin intermediul trăsăturilor specifice ale individualităţii. Morala ridică pe om la valoarea socială coborîndu-se la individualitatea lui. Moralitatea individului care rezultă prin aceasta nu mai este o simplă copie sau reproducere a moralei la nivel individual. Moralitatea devine o morală specifică, cerinţa morală se satisface într-o trăsătură specifică a omului. Acest rezultat al omului se datorează unei metamorfoze morale în care contradicţia dintre individual şi general (care se datorează întîlnirii unor planuri diferite ale vieţii, cel al individualităţii şi cel social) este depăşită prin integrarea lor reciprocă. Generalitatea morală „pură" dobîndeşte specificitate prin integrarea în individualitatea umană dar aceasta se purifică de impulsurile extremiste, înnobilîndu-se cu semnificaţiile valorilor sociale ale moralei. Din această integrare reciprocă rezultă specificul moral al personalităţii.

Însă despre individualizarea morală vom avea ocazia să discutăm mai pe larg într-un paragraf special.

Credem însă că noţiunea individualităţii merită să fie cercetată mai pe larg atunci cînd ea este determinată de preocupările formării şi dezvoltării morale a personalităţii.

Să vedem însă care sînt şi implicaţiile morale ale persoanei. Deci noţiunea de persoană în etică.

* Vezi F. Heider, *The psychology of interpersonal relations*, John Wiley and Sons Inc., New York, London, Sydney, 1958, cap. 3.

[15] S. Marcus şi A. Catina, *op. cit.*, pp. 20—21.

3. Persoana

La fel ca și noțiunile de individ și individualitate, noțiunea de persoană comportă diferite implicații care solicită o investigație interdisciplinară. În acest sens etica este o coparticipantă la explicarea ei alături de știința dreptului, psihologia, filozofia și altele. Spre deosebire de primele două noțiuni analizate, cea de persoană plasează analiza în perspectiva vieții sociale, deoarece persoana aparține numai omului.

Apreciem însă că rostul considerării acestei noțiuni este departe de a fi limitat la precizarea etimologiei cuvîntului, pornind de la premisa că semnificațiile cuprinse de noțiunea persoanei sînt complexe ceea ce face cu totul insuficientă cunoașterea ei numai ca noțiune existențială. Astfel, nu ne putem rezuma la întrebarea „ce este o persoană?" Ne interesează, cu deosebire, semnificațiile ei axiologice și normative morale în corelație cu cele juridice, politologice, economice etc. Este vorba de faptul că persoana aparține realmente sferei raporturilor umane ceea ce înseamnă că însușirea ei se subordonează determinării și promovării unor modele atitudinale de natură morală, juridică, politică etc. Pentru aceasta, urmează să descoperim semnificațiile ei morale și în mod direct, nu numai indirect, prin noțiunea de personalitate. În acest ultim caz lucrurile sînt mai discutate și lămurite în literatura de specialitate. De obicei, studiile în materie pornesc de la constatarea că etimologia cuvîntului persoană se află în latinescul persona, că semnificațiile vechi ale termenului s-au succedat: de la masca actorului, la actorul însuși, la rolul acestuia pentru ca mai apoi termenul să fie generalizat pentru desemnarea oricărei ființe umane. După care se trece la examinarea noțiunii derivate — personalitate. Există însă și contribuții care înseamnă depășirea analizei etimologice la care ne-am referit. De exemplu, Vasile Pavelcu pune în evidență legătura axiologică între noțiunile „personalitate" și „persoană", sugerînd necesitatea considerării termenului persoană nu numai ca o noțiune existențială. Din analiza filologică a termenilor „persoană" și „personalitate", el desprinde „... legătura dintre personalitate și societate, dintre rolul social al omului și conștiința de sine a acestuia"[16]. El nu rămîne însă la implicațiile axiologice indirecte ale persoanei atunci cînd afirmă „... că nu există conștiință de sine fără sistem de relații sociale; nu este posibilă o conștiință fără conștientizarea rolului, a poziției individului în contextul de relații sociale. Iată de ce tratarea personalității nu este posibilă fără a avea în vedere persoana, *fără raportarea acesteia la relațiile sociale din care se naște și în care se dezvoltă*"[17] *(s.n.—I.G.)*. Pentru aceasta însăși definirea persoanei de către psihologul român are loc într-o perspectivă cuprinzătoare: ontologică, psihologică și axiologică. „Prin persoană înțelegem o ființă concretă înzestrată cu o conștiință de sine, conștientă de sine, conștientă de identitatea și poziția sa în societate"[18].

Găsim apreciabilă și contribuția lui Paul Popescu-Neveanu care include explicarea persoanei în sfera relațiilor sociale, a valorilor și normelor,

[16] Vasile Pavelcu, *Culmi și abisuri ale personalității*, Ed. enciclopedică română, București, 1974, p. 26.
[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem.*

a drepturilor și datoriilor cînd spune că persoana este „. . . individul uman așa cum apare el în ochii altora, în relațiile cu alții" (sensul general), „. . . un individ uman capabil să gîndească rațional și să acționeze în concordanță cu valorile morale" (în filozofie și morală), „. . . o entitate cu drepturi și îndatoriri stabilite prin legile în vigoare" (juridic)[19].

Cu preocuparea de a depăși identitatea dintre persoană și personalitate, încă frecvent întîlnită, Georgeta Hălășan consideră că „. . . persoana semnifică individul uman socializat, adică orice ființă umană ca individ concret, caracterizat printr-o anumită structură biologică și psihologică și integrat social într-un anumit sistem de raporturi determinate istoric-concret și determinante asupra procesului formativ al persoanei"[20], „. . . personalitatea unui individ ni se dezvăluie în planul comportamentelor acționale novatoare în efectul de a găsi și de a obiectiva în acțiune soluții originale, adecvate la schimbările ce se petrec în structurile obiective ale vieții sociale"[21].

Credem că în raporturile sociale valoarea persoanei nu se determină neapărat prin trăsăturile pozitive ale omului, după cum prezența trăsăturilor negative nu anulează persoana. Recunoașterea și chiar respectul persoanei au loc relativ independent de calitățile ori defectele omului. Respectăm persoana, ținem seama de ea ca de un minimum valoric al omului, chiar dacă uneori o condamnăm pentru anu-

[19] Paul Popescu-Neveanu, *Dicționar de psihologie*, Editura Albatros, București, 1978, p. 532.

[20] Georgeta Hălășan, *Personalitatea umană*, Ed. științifică și enciclopedică, București, 1976, p. 98.

[21] *Ibidem.*

mite defecte de conduită. De asemenea, o respectăm chiar dacă nu-i cunoaștem calitățile și meritele. Numai în cazul personalității este neapărat necesar să știm pentru ce anume prețuim un om. În cazul persoanei, cunoașterea concretă a valorii nu este obligatorie. În acest sens sîntem de acord cu Dupréel care afirmă că „morala onoarei va consista în a trata pe alții și în a se comporta însuși ca persoană, și aceasta înseamnă a recunoaște altor indivizi nu calitățile și proprietățile pe care stricta observație ne va face să le descoperim ci anumite prerogative convenite"[22]. Prerogativele ori convențiile sociale de ordin moral, juridic sau politic ne obligă să promovăm asemenea raporturi cu oamenii respectîndu-le persoana chiar dacă nu-i cunoaștem. Putem deci spune despre cineva că este o persoană chiar dacă valoarea ei ne este anonimă, dar nu putem spune că cineva este o personalitate sau are personalitate dacă nu-i cunoaștem faptele, manifestările, posibilitățile și împlinirile. De unde rezultă că persoana este valoarea de bază a omului ca ființă socială; raporturile sociale o admit și o promovează ca o valoare premisă. Persoana este punctul de plecare atît pentru respectul social, dar și pentru orice consecință de ordin moral, juridic, politic ori profesional. Ea se impune ca o unitate și ca o realitate, în sine și de sine, de tip uman, distingînd omul de animale. Nu cunoaștem personalitatea unui electronist sau a unui inginer în automatizări și calculatoare, dar le respectăm persoana în orice situație a relațiilor noastre cu ele. Firește, nu înseamnă că respectul moral se rezumă la consi-

[22] Eugène Dupréel, *Traité de morale*, tom II, PUB, Bruxelles, 1967, pp. 514—515.

derarea omului ca persoană. Există însă un nivel „personal" al respectului al cărui obiect îl reprezintă unitatea omului ca ființă de-sine-stătătoare, bio-psiho-socială. Principala concluzie de ordin etic care se desprinde din considerarea persoanei în plan moral este că morala socială ne impune datorii și răspunderi de a ne comporta cu respect față de oamenii pe care nu-i cunoaștem dar cu care intrăm în contact în tren, pe stradă, în tramvai sau autobuz, în unitățile de serviciu public, în unitățile de muncă etc. etc. Ordinea noastră morală trebuie să se confirme a fi una de tip superior și în cazul acelor raporturi între oameni care sînt ființe necunoscute. „Persoana" este criteriul valoric și normativ elementar pentru stabilizarea unor raporturi morale armonioase și frumoase între oameni. Iată de ce avem datoria de a promova „... în întreaga viață socială a principiilor eticii și echității socialiste, a relațiilor de colaborare și întrajutorare tovărășească, de solidaritate, stimă, încredere și respect reciproc"[23].

Avem datoria de a blama egoismul sau individualismul, actele de brutalitate, de violență, de jignire sau insultă, răul sub toate formele sale la adresa unor persoane, chiar dacă nu le cunoaștem. Deosebit de importantă este în raporturile interpersonale morala comunicării prin limbaj, prin gesturi (ale mimicii și pantomimicii). Respectul este în acest caz mesajul cuvîntului frumos, plăcut, atent selectat și folosit în funcție de ierarhia operațională a valorilor umane, de relațiile între sexe,

[23] *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, Ed. politică, București, 1974, p. 16.

generații, naționale ori rasiale etc. Respectul este și mesajul gestului manierat care definește comportamentul civilizat.

Ca valoare pe care o recunoaștem și omului necunoscut, persoana este deci un motiv al apropierii între oameni; ea este și motiv al ameliorării condiției umane care impune depășirea nu numai a răului sub formă de lezare a intereselor ori demnității persoanei, dar și a aceluia sub formă de sfidare, indiferență sau aroganță față de omul necunoscut dar contactat în relațiile noastre zilnice. Însăși valoarea morală a personalității generează primar din respectul elementar pentru persoana oricărui om. În caz contrar această valoare scade sau dispare.

Deși persoana ne introduce în planul social al vieții și al raporturilor sociale, morala nu cuprinde întreaga ei activitate și nici toate aspectele vieții sale chiar sociale. Din recunoașterea faptului că ea constituie o valoare a respectului moral (deci este în această calitate scop al activității morale) nu rezultă că orice detaliu al vieții și activității sale se impune cu necesitate ca o nevoie morală. A citi o carte este uman, la fel a te plimba ori merge la teatru și altele asemănătoare. Morala însă nu este necesară în orice opțiune de acest fel și nici în multe condiții ale realizării lor. Ar fi în contra libertății omului ca morala să fie invocată pentru a impune obligatoriu alegerea cutărei lecturi literare, a cutărui loc de plimbare sau a cutărei piese de teatru. Apoi, persoana cunoaște și asemenea momente cînd ea are libertatea alegerii situațiilor, rolurilor, orientarea profesională, a sarcinilor etc.; morala nu le poate influența în momentul alegerii; ea se recomandă numai în aprecierea de sine (în conștiința de sine și în atitudinea față de sine) une-

ori, alteori ea solicită și aprecierea (reglementarea) socială cînd alegerile săvîrșite de persoană precum și urmarea lor practică au consecințe ori implicații sociale.

4. Agent moral

Spre deosebire de celelalte noțiuni luate în considerație (individ, individualitate, persoană), noțiunea de agent nu desemnează vreo latură constitutivă principală sau esențială a ființei umane. Este vorba de o noțiune care privește mai mult forța care acționează elementele ei determinante, statutul și rolul pe care omul îl are deseori în raporturile sociale și morale.

Derivat din latinescul „agens", termenul agent înseamnă înflăcărat, viu, pasionat și este opusul lui „patient" care însemna răbdător, calm, stoic care „rabdă" ori suferă acțiunea. Deși activ, agentul este, prin excelență, transmițător de acțiune, de mesaje, ordine, însărcinări. Reținem, pentru analiza prezentă, semnificația termenului agent ca „reprezentant" al cuiva sau a ceva, cu anumite însărcinări, care îndeplinește o misiune. Agentul pune deci în mișcare, dar o face în calitate de reprezentant, de transmițător. Noțiunea se întrebuințează cu un sens generic în mai multe științe, ceea ce înseamnă că agentul mișcării nu este numai uman.

Ca purtător al acțiunii morale, agentul se împlinește în situația unor raporturi speciale: un anume subiect de decizie însărcinează un ins cu executarea deciziei care, de regulă, înseamnă și misiunea de a pune în mișcare corespunzătoare pe alții. O

ședință de instruire pune pe instruiți în situația de a transmite normele și obligațiile, de a asigura îndeplinirea lor de către unitățile subordonate; un responsabil al colectivului poate fi un agent de legătură între un organ ori for superior și subalterni. Oricare din noi poate fi în situația de a primi și transmite o sarcină de muncă ori conduită, de a ne angaja la rugămintea cuiva să-l ajutăm determinînd pe altcineva să acționeze corespunzător rugăminții și măsurii angajamentului asumat.

În astfel de raporturi agentul nu este un subiect moral complet. Nu participă la luarea deciziilor ci numai la executarea lor. Nu este conducător în luarea deciziilor, ci numai (cel mult) în asigurarea executării lor. Agentul presupune, în genere, despărțirea execuției de conducere pe scara ierarhiei sociale a valorilor. Există decizii care prin valoarea lor generală se constituie la nivelul unui forum superior și care pun pe reprezentanții colectivelor în poziția de intermediari, de transmițători și executori.

Nici într-o relație morală obișnuită agentul nu participă la decizie; el numai o transmite: este executor, un benevol însărcinat sau un mediator menit să asigure executarea ei.

În asemenea situații, agentul se instituie ca un mediator, un mijloc deci cu funcție executivă și cu răspundere menită să asigure îndeplinirea deciziei. Această răspundere nu iese deci din limitele unor acte executorii cu toate că asigurarea execuției oferă agentului și posibilitatea să aibă rol diriguitor. Diriguitor însă în limitele normelor decise de un factor care este superior lui.

Ca în orice situație de executant, omul are datoria să se supună normelor și instrucțiunilor primite.

Ori, într-o ordine socială superioară cum tindem să o edificăm pe cea a noastră, morala solicită pe om în calitate de personalitate și nu de simplu agent executoriu. Agentul ar fi deci incompatibil cu exigențele superioare ale realizării morale a personalității. Contradicția însă devine solubilă în următoarele condiții: să nu generalizăm raportul dintre morală (în general norme) și om reducîndu-l în fond la raportul moralei cu agentul; să acceptăm existența unor situații și raporturi ale conduitei cînd este necesar să îndeplinim funcțiuni executive. În această privință este necesar să ținem seama de faptul că „personalitatea noastră nu este în întregime în fiecare din actele noastre. Multe nu sînt de acta, ci numai de facta (...). În limita inferioară a acestor facta sînt acțiunile inconștiente în care Eul nu intră aproape deloc"[24]. În raporturile sociale (inclusiv morale) personalitatea nu este în întregime în toate actele noastre și pentru faptul că nu toate actele sînt solicitate pentru a manifesta trăsături de personalitate. Personalitatea morală presupune o răspundere care este condiționată și justificată prin faptul că actele conduitei au fost decise de subiectul răspunderii. În consecință se pune problema dacă răspunderea pentru o conduită care nu a fost decisă de subiectul ei executor poate fi înțeleasă și acceptată ca o trăsătură a personalității morale. Ajungem astfel la întrebările următoare: 1. este răspunderea o trăsătură de personalitate dacă ea nu este corelată cu premisa ei autodeterminarea morală, o altă trăsătură principală a personalității morale? 2. agentul moral

[24] E. Mounier, *Traité du caractere*, Paris, Editions du seuil, 1947, p. 455.

este un subiect de răspundere independent de orice autodeterminare? 3. atunci mai este personalitate prin funcțiunea sa specifică?

La prima întrebare nu putem răspunde decît negativ. Personalitatea presupune condiționarea esențială a răspunderii prin autodeterminare, prin libertate. Dealtfel, în cazul personalității, între autodeterminare și răspundere există o condiționare reciprocă. Respectă atunci funcțiunea executoare a agentului această condiționare reciprocă? Supunerea față de o decizie la care nu a participat nu o reflectă. Ba mai mult, agentul are posibilitatea să folosească personalitatea sa reală împotriva calității sale de agent. Chiar și nereușite care țin de insuficiențele proprii în îndeplinirea deciziilor oficiale pot fi justificate de el pe seama factorilor de decizie. Pe de altă parte, respectarea mecanicistă a unor decizii, insuficiente ca justificare și motivare socială, traduce aceeași lipsă de personalitate din partea agentului. Nu mai vorbim de insuficiența trăsăturii de personalitate cînd însărcinările nu au fost corect și inteligent însușite și deci respectate. Agentul zelos poate deforma sensul și valoarea deciziilor și a normelor subordonate lor, ceea ce nu poate decît anihila trăsăturile propriei personalități dar și ale personalității altora. Agentul este o valoare „mijloc", validată moral în anumite condiții dintre care încercăm să prezentăm cîteva: a. cînd realizează o legătură de sens corectă și completă între factorul de decizie și factorul de recepție sau de valorificare; b. cînd agentul beneficiază de o decizie valoroasă pe care o execută; c. cînd agentul are inițiativă, determină și utilizează condițiile optime în îndeplinirea instrucțiunilor și deciziilor; d. cînd agentul solicită participarea de conștiință a

subalternilor în procesul îndeplinirii deciziilor, urmărind, după necesitate, adaptarea normelor la situaţiile concrete ale colectivului şi chiar ale fiecărui om; e. în fine, cînd agentul adoptă şi foloseşte o organizare optimă pentru realizarea hotărîrilor, valorificînd o ordine dinamică a valorilor umane.

Atare condiţii sînt menite să garanteze succesul misiunii de agent prin stimularea trăsăturilor personalităţii sale. Se impune însă să ţinem seama de faptul cel mai important că o decizie valoroasă din punct de vedere social-politic, profesional şi moral favorizează asumarea ei liber consimţită de către agent şi subalterni, ceea ce echivalează sau poate echivala cu însăşi iniţierea şi adoptarea ei. În orice caz, concluzia care se impune e că solicitarea omului în calitate de agent trebuie să fie însoţită de asigurarea condiţiilor pentru afirmarea valorii sale competente. În acest fel, deşi mijlocitor între decizie şi recepţie-execuţie, agentul poate fi personalitate. Dar, orice deformare ori ignorare a condiţiilor de mai sus poate denatura din punct de vedere moral personalitatea agentului: din mijloc el poate arbitrar să se impună ca scop în raport cu colectivitatea sau ca simplu executant în raport cu factorul de decizie, superior. Mare faţă de subalterni, mic faţă de superiori.

În ceea ce priveşte relaţiile personale situaţia agentului moral nu este mai puţin complexă. Agentului i se cer virtuţi precum sînt competenţa, amabilitatea, bunăvoinţa, corectitudinea, recunoştinţa etc. în transmiterea unor mesaje, în ajutorarea mijlocită a cuiva etc. Modelul idealizat şi solicitat de colectivitate este omul cumsecade *(honnête homme)*. Valoarea morală a „omului mijloc" se recunoaşte şi

de data aceasta cînd se desprinde devotamentul sincer al omului faţă de om sau colectivitate, cînd „omul mijloc" probează nu numai sinceritate, ci şi dăruire, inventivitate, total dezinteres în slujirea semenului sau colectivităţii. Agentul moral se apropie şi chiar se identifică cu personalitatea morală prin evidenţierea acestor virtuţi. Acordul său cu trăsăturile de personalitate se întemeiază pe acte ale sale care traduc adevărul că binele moral înseamnă a fi pentru alţii, a fi ca om, a da sau a te dărui oamenilor, societăţii. În această privinţă „omul-mijloc" este o ipostază a omului scop, a omului demn care se autodetermină în sensul unor virtuţi sociale, confirmare a personalităţii sale.

Însă şi în raporturile personale agentul poate contrazice personalitatea morală. Astfel, omul cumsecade poate fi exploatat şi folosit în profitul altora, ca simplă funcţie (simplu mijloc) a folosului şi comodităţii altora, omul luat uneori drept imbecil, un docil iremediabil etc. Agentul moral contrazice, în acest caz, valoarea de personalitate. Este omul de care se profită, iar deprecierea sa morală are loc în pofida actelor sale formal bune deoarece a fi cumsecade nu e o virtute care depinde numai de sine, ci şi de dreptul legitim pe care altcineva îl are la actul omenos sau generos. Avem datoria să fim buni numai cînd sîntem în faţa dreptului altora la actele noastre bune. Agentul moral poate surpa acest echilibru tot în virtutea funcţiei sale specific executorie. Devalorizarea lui morală poate avea loc chiar şi în raport cu colectivul: „omul cumsecade strict punctual şi fără iniţiativă se supune regulii grupului său fără a încerca nevoia de a-i raporta valoarea la un anumit criteriu independent de grup. El nu găseşte de cuviinţă să-şi acopere ac-

tele la care consimte cu o aprobare superioară, deliberată, universală. Valoarea regulei se măsoară, pentru el, cu convenientele și comoditățile grupului"[25].

După părerea noastră, în acest caz avem de-a face cu un comportament automat în care lipsește detașarea de sine ca trăsătură a personalității morale; ca expresie a simplei conformări cu grupul comportamentul nu are o valoare cu semnificație morală generală. Ca formă, lipsesc elementele esențiale ale conștiinței morale: inițiativa, discernămîntul critic, creativitatea etc. De aceea, coincidența formală (comportamentală) a omului cumsecade cu normele morale are, evident, un caracter accidental, superficial.

Situația de agent poate cultiva mult conformismul fie din comoditate, fie din oportunism. Forma comportamentului conformist este din punct de vedere moral poate și mai complexă ori contradictorie. Într-adevăr, dacă este mai certă posibilitatea de a-l recunoaște pe omul cumsecade prin anumite trăsături ale personalității morale, mai grea și anevoioasă fiind descoperirea incompatibilităților sale cu aceasta (cu personalitatea), pe conformist, dimpotrivă, este mai lesne să-l identifici sub nivelul comportamentului de personalitate și aproape imposibil să-l descoperi la nivelul acesteia din urmă. Afirmația noastră trebuie reținută îndeosebi pentru faptul că forma comportamentului conformist, chiar a aceluia ce se remarcă prin executarea strictă a comenzilor primite, poate ascunde un fond ostil acestora. În acest caz (experiența vieții morale

[25] Eugène Dupréel, *Traité de morale*, P.U.B., Bruxelles, 1967, p. 455.

o confirmă) conformismul ascunde contradicția dintre personalitate și antipodul ei (întruchipată de conformist). O atestă formele duplicității morale. Conduita conformistă, întîlnită la agent, înseamnă supunerea sa condiționată față de dispoziții și norme pe cînd personalitatea, dimpotrivă; ea înseamnă, deci, condiționarea respectului pentru norme de conștiință, de voință etc. Imm. Kant, care a fost mult preocupat de conformismul etic, respingea numai conformitatea exterioară cu legea morală, incompatibilă cu demnitatea omului de a fi personalitate, deoarece nu depășește determinarea actului și voința prin mobilul sensibil, generator de egoism.

Conformistul se deosebește de tipul consistent al omului cumsecade prin accentuarea notei formaliste a actului moral. Dacă tipul pe care îl avem în vedere al omului cumsecade, chiar și atunci cînd actele sale sînt funcția unor interese de grup, limitate, are totuși conștiința unui bine altruist căruia i se devotează, omul conformist nu pune pe „altul" sau „alții" ca scop, ci regula, obligația de împlinirea căreia el leagă, de fapt, propria lui soartă. Conștiința sa nu consideră, în fond, norma ori obligația ca valori morale; acestea din urmă sînt puse numai ca simplu obiect al voinței formale.

Voința eteronomă, comanda exterioară sînt esențiale în actele conformiste, frecvente la agent. În virtutea acestui principiu eteronom, care nu exclude în sine totuși valoarea socială și autoritatea normelor unor sisteme autentice de morală, conformistul încearcă adesea să reclame neutralismul conștiinței și conduitei sale, pretextînd lipsa responsabilității sale. Conformistul se prezintă la mare distanță de autorul ordinului „moral" sugerînd tocmai

prin ea (această distanță) necesitatea îndeplinirii lui necondiționate. În felul acesta efortul de personalitate în asigurarea respectului pentru imperativele sociale este suplinit prin invocarea principiului autorității eteronome. Pentru aceasta, deseori, tocmai la agenții „morali" întîlnim resursele susținerii conduitelor autoritariste, îngîmfarea, lipsa de modestie, supraestimarea meritelor proprii, cultul persoanei. Fără conduita conformistă acestea din urmă ar fi imposibile. Respectul pentru morală și pentru valorile sociale degenerează în conduita conformistă în respectul pentru simpla autoritate. Conformismul poate și promova această autoritate simplă care, pentru el, este criteriul suprem al binelui. Una din repercusiunile fenomenului este că autoritatea poate motiva conformistului săvîrșirea unei dispoziții rele, ilegale și imorale. Nu puține sînt relele constatabile în conduita unor agenți, „autorizate" și stimulate (chiar dictate) de acea autoritate care e înstrăinată de personalitatea noastră morală. Poate că practica asocierii respectului pentru autoritate cu însușirea răului motivează trădarea autorității de către conformist în condițiile în care vechea „autoritate" este compromisă și alta nouă îi urmează. Însă autoritatea care este și o valoare poate descoperi și demasca conformismul ca deformare a agentului moral. De aceea nu putem recunoaște nici în cazul conformistului, nici a tipului formal de autoritate personalitatea multilaterală pe care o necesită și o stimulează etica societății noastre. Etica noastră combate deopotrivă această dublă despărțire de personalitatea morală, una care vine din partea conformistului, cealaltă din partea autorității formale. Iată de ce, comuniștii „... trebuie să aibă, în toate împrejurările, o conduită politică, morală și profesională care să le asigure un înalt prestigiu în fața maselor"[26].

Autoritatea în societatea noastră nu poate fi decît numai aceea care se întemeiază pe valoare. Autoritatea nu poate fi decît aceea a personalității. Ea „... nu poate fi «acordată», nu există «din oficiu», nu este asigurată în mod automat prin funcția însăși, ci izvorăște din încrederea colectivului, încredere ce poate fi cucerită, cîștigată, meritată prin muncă"[27].

Activitatea specifică agentului se poate asocia cu ideea că principalul lucru, dacă nu chiar totul, ar fi ca dispozițiile, normele să fie îndeplinite ca și cum „îndeplinirea" lor în sine ar fi scopul. Cînd e vorba de valori și norme morale, în general valori și norme sociale, nu trebuie să ne gîndim tehnicist, finalitatea nu este asigurarea funcționalității unui mecanism tehnic, ci însăși realizarea omului ca esență socială și ca personalitate. Personalitatea multilaterală a agentului moral (și a fiecărui om) reprezintă condiția fundamentală a unei bune aplicări a legilor și valorilor precum și a ordinii morale și legale în procesul dezvoltării societății socialiste și comuniste. Astfel conduita agentului se menține în ceea ce Ch. Renouvier numea „sfera elementară" a moralității avînd în vedere dezechilibrul între datorii și drepturi. „... prioritatea a ceea ce se numește datorii sau a ceea ce se numește drepturi în relațiile dintre oameni"[28], feno-

[26] *Codul* ...., p. 24.

[27] Ad. Neculau, *Un „model de abordare" a personalității liderului*, în „Revista de psihologie" 3, Tomul 26, 1980, p. 358.

[28] Ch. Renouvier, *Science de la morale*, Paris, Felix Alcan, 1908, p. 12.

men care pune pe om în ipostaze morale multilaterale, uneori frustrante.

Sperăm să fi convins pe cititor, prin analiza noastră, că noțiunea de agent moral nu poate fi socotită artificială într-o lucrare de etică a personalității. Agentul reprezintă o ipostază reală și nu imaginară în care omul apare în procesul vieții sociale, ca intermediar ori mijlocitor în raporturile sociale, în realizarea deciziilor, imperativelor, mesajelor etc. De aceea, termenul de agent moral constituie un interesant instrument pentru examinarea unora din laturile importante ale procesului de cuprindere morală a activității umane. Această examinare demonstrează că agentul moral nu poate fi socotit necondiționat, unul și același lucru cu personalitatea morală, că agentul poate conține contradicția cu personalitatea umană.

Personalitatea reprezintă o cuprindere nu numai totală dar și specifică în activitatea morală. Acest adevăr a fost explicat în paragraful „morală și personalitate" și va fi susținut cu noi motivații în lucrarea de față.

Cuprinderea morală a personalității se realizează, în principal, într-un dublu sens: în primul rînd în acela, așa cum s-a mai specificat, că personalitatea reprezintă scopul moralei, iar în al doilea rînd, iarăși subliniat, că personalitatea este, la un nivel specific și superior, factorul de care depinde în chip esențial realizarea moralei, adică împlinirea ordinii morale în societate. Astfel, în societatea noastră, morala tinde tot mai mult să devină una din dimensiunile intrinseci activității personalității. Altfel, atributul de multilateral devine lipsit de sens pentru noul tip de personalitate.

III. Personalitate morală

1. Criterii de înțelegere

Există nu numai multe înțelesuri date noțiunii de personalitate morală, dar și multe noțiuni care se pot substitui acesteia, fără însă a-i putea servi pentru o explicare integrală. Ele însă servesc drept criteriu de înțelegere morală a uneia sau alteia din laturile personalității.

a) *Criteriul calităților morale*. Personalitatea morală se identifică adesea cu *ființa morală a omului*. Ultima se substituie ansamblului calităților morale ale omului, moralității sale datorată respectului pentru morală. Este un înțeles al noțiunii de personalitate care se explică prin simpla însușire a calităților ei morale, îndeosebi ale caracterului: destoinic, harnic, drept, demn, modest, curajos, sincer, cinstit ș.a. Iar noțiunea de ființă morală este integratoarea acestor calități, factorul care le urmărește și care dispune de ele fără însă a le distinge cu deosebire. Ea însă este o noțiune vagă, prea generică pentru a putea înțelege personalitatea morală. Tabela de calități morale este utilizabilă pentru caracterizarea valorilor morale ale omului, definind personalitatea numai după laturile de conținut. Acest lucru este însă insuficient deoarece omul poate întruni asemenea calități morale fără ca ele să fie întotdeauna expresia unor trăsături de personalitate. Sîntem corecți și punctuali, salutăm ori

muncim bine pentru că înțelegem să fim așa, uneori sub simpla înrîurire a semenilor, a legilor, a dispozițiilor. Ca personalitate un atare om este greu sesizabil. Alteori, personalitatea morală se substituie omului care se distinge printr-o trăsătură morală: eroism, demnitate, dreptate, hărnicie, patriotism etc. În acest sens se spune despre cei care probează cu deosebire dar și cu distincție o valoare morală sau alta că au personalitate morală, chiar una deosebită. Spunem că este un erou, adică o personalitate, că are demnitate adică personalitate etc. În toate aceste cazuri, personalitatea morală se identifică cu specificul moral al omului confirmat în situații deosebite și permanente ale conduitei. Dacă în înțelesul anterior personalitatea se identifica cu totalitatea însușirilor morale, de data aceasta ea se distinge numai printr-o însușire sau alta tipică pentru modul ei de manifestare în situații deosebite. Dar și în acest caz este vorba numai de criteriul conținutului moral al personalității, numai de locul axiologic moral pe care omul îl ocupă în sistemul valorilor și raporturilor morale între oameni. Cunoașterea specificului moral al omului are importanță totuși în promovarea morală a valorilor umane, în repartizarea socială a responsabilităților sociale, politice și morale. Criteriul specificității valorilor morale, foarte important, ne ajută să ne lămurim numai pentru ce un om sau altul este personalitate, însă nu ce se înțelege în genere printr-o personalitate morală. Specificul personalității morale nu coincide cu esența ei generală, ceea ce este valabil pentru un om sau altul nu poate fi luat drept explicația generală.

În legătură cu înțelesurile de fond ale personalității morale este și sensul care distinge personalitatea după criteriul de apreciere a valorilor ei.

b) *Criteriul aprecierii sociale.* Este cel care distinge personalitatea nu numai după însușiri de fond, ci și după capacitățile care fac posibilă activitatea ca valoare socio-morală a individului. În acest sens, personalitatea este valoarea de care se bucură omul în aprecierea pe care societatea o are pentru ansamblul caracterelor sale confirmate în conduita sa. Personalitatea este mai degrabă aici întregul însușirilor care sînt valorizate în conștiința altora, în opinia publică după criterii morale. Este vorba *de o recunoaștere morală a personalității* pe care cineva o are pentru că, de exemplu, se bucură de notorietate, de un anumit prestigiu social, de autoritate, fiind o somitate, de celebritate și stimă ș.a. Este vorba de ceea ce M. Proust* consideră că personalitatea este o creație a gîndirii altora. Nu este însă vorba de o creație din nimic, ci de una care pornește de la valorile omului ce impresionează conștiința altora. Personalitatea este în acest caz în întregul laturilor activității sale obiect al conștiinței morale de altul.

Deși acest înțeles moral al personalității nu derivă neapărat din calitățile ei morale (ci din orice calitate care satisface și impresionează deosebit societatea), el are importanță mare totuși în cunoașterea și validarea morală a personalității. Recunoașterea și sancționarea morală a personalității de către societate este o necesitate nu numai pentru stimularea morală a oricărui proces de formare și

* Vezi M. Proust, *Du côté de chez Swan,* I, p. 33.

afirmare a personalității ci și pentru realizarea progresului social.

Recunoașterea și validarea morală a personalității înseamnă aprobarea și încurajarea orientării sociale pozitive a forțelor creatoare ale personalității în cele mai diverse domenii ale activității sociale. Totodată, ea este în unitate cu interdicția sau condamnarea orientării inumane și imorale a acelorași energii umane. Conștiința morală și limbajul moral merg, în acest sens, uneori pînă acolo încît neagă existența personalității morale pentru cei ce folosesc energia lor fizică și psihică în scopuri antisociale. În ceea ce privește înțelegerea personalității morale după actele interioare care condiționează conduita morală sau după anumite structuri psihice capabile de activitate morală ne vom referi la genul de teorii care pun accent pe voință, pe caracter ș.a.

c) *Criteriul voinței.* Se știe că unii gînditori definesc personalitatea morală pornind de la criteriul voinței (Kant, Wundt, la noi Gusti). Însușirile de personalitate sînt nemijlocit deduse din capacitatea voinței de a conduce activitatea. Într-adevăr, voința este un „... sistem de autoreglaj superior întrucît este efectuat precumpănitor prin cel de al doilea sistem de semnalizare și implică deliberare, scop și plan elaborat conștient, organizare a forțelor proprii prin stăpînirea, mobilizarea și angajarea convergent-finalistă a altora"[1]. Vom avea prilejul să reluăm relația voinței în sistemul personalității morale atunci cînd vom analiza problemele libertății

[1] P. Popescu-Neveanu, *Dicționar de psihologie*, Editura Albatros, București, 1978, p. 777.

morale. Deocamdată ne referim la folosirea ei drept criteriu pentru înțelesul personalității morale. Kant o reliefa în acest sens ca forța interioară superioară care ajută pe om să se detașeze de sinele său empiric, realizîndu-se ca demnitate, ceea ce însemna personalitate.

La noi, D. Gusti realizează o schemă explicativă a personalității morale în temeiul voinței. Pentru el, efortul de voință nu este o trăsătură, ci unica trăsătură fundamentală a personalității. Eticianul român supraestimează rolul voinței, considerînd-o „germenul a tot ceea ce este social — atît în elementele sale de simțire, cît și în cele de reprezentare"[2]. Acestei teze idealiste i se adaugă aceea că iubirea de sine și cea simpatetică explică omul social. Această iubire — baza primară a voinței — este asociată cu scopul, mobilul ei superior, care cunoaște o dezvoltare în trei trepte: 1. la început, cînd se naște o năzuință impulsivă spre scop; 2. cînd are loc alegerea deliberată a mijloacelor potrivite (potrivit = utilitate maximă) și 3. cînd are loc alegerea conștientă a scopului. Dacă pe prima treaptă individul se conduce după percepții, iar în cea de a doua după înțelegere, în ultima îl călăuzește rațiunea. Diferite și ele după durată, scopurile cele mai îndepărtate (caracteristice, dealtfel, scopului moral) disting cea mai lungă voință. Se ajunge în felul acesta la definirea personalității: „unitatea armonic concentrată dintre afectele fundamentale ale voinței (iubire de sine, simpatie și respect) și voința cea mai lungă formează conceptul de personalitate"[3].

[2] D. Gusti, *Opere*, vol. II, Editura Academiei R.S.R., București, 1969, p. 36.
[3] *Ibidem*, p. 37.

Deşi limitativă la cadrul voinţei, structura considerată a acesteia şi prin ea a personalităţii merită a fi apreciată: personalitatea este o depăşire a stării contradictorii între mobilurile diferite ale voinţei, o soluţie de unitate care nu anulează orice mobil efectiv şi care realizează un fel de sinteză superioară a acestora după principiul scopului îndepărtat, adică moral. Oricum, cadrul de conştiinţă în care este reprezentată dinamica personalităţii este îngustat. De el depinde şi criteriul determinării progresului personalităţii morale: personalitatea este fie numai posibilitate, fie numai realitate sau aflată în curs de desăvîrşire. Urmează şi cele două imperative etice care ghidează acest progres. Primul: „acţionează astfel încît în fiecare clipă a acţiunii tale să atingi realizarea maximală a personalităţii tale", al doilea: „atinge actualitatea maximală a personalităţii tale, spre a o desfăşura pentru crearea celor mai înalte valori culturale"[4]. Sînt două principii dintre care primul solicită în gradul cel mai înalt energia de personalitate a omului iar al doilea orientează consumarea şi materializarea ei în valori culturale, acestea perpetuînd condiţii pentru noile generaţii permiţîndu-le geneza personalităţii.

Privind critic reducerea personalităţii morale la voinţă, exprimăm următoarele idei: voinţa este un criteriu, dar nu singurul, în explicarea personalităţii morale; moralitatea acesteia este de neconceput fără efortul voinţei, impus de specificul binelui moral care cere, adesea, dăruire de sine, sacrificiu, acţiunea în folosul altuia sau al societăţii; personalitatea însă, în întregul ei, nu poate fi redusă la voinţă deşi solicită voinţa; aşa cum personalitatea nu este numai morală şi voinţa este un proces psihic care poate cuprinde toate laturile activităţii umane; personalitatea morală cuprinde, în structura ei sistemică, pe lîngă voinţă (raţiunea practică), raţiunea (raţiunea teoretică), convingerile şi sentimentele morale ireductibile la voinţa morală, alte elemente ale structurii psihice a sinelui.

[4] *Ibidem*, pp. 37—38.

Cînd avem în vedere relaţia dintre voinţă şi personalitatea morală este necesar, după părerea noastră, să facem şi distincţia între a voi să faci (a voi săvîrşirea unei lucrări oarecare) şi a voi să fii. Această ultimă voire, care presupune alegerea şi respectarea unei linii de conduită, a unor principii şi idealuri, este cea mai caracteristică pentru personalitatea morală. În primul caz, prin voinţă, personalitatea (fără a fi neapărat într-o expresie morală) se afirmă în raport cu lucrurile, pe cînd în al doilea caz, voinţa ca proces psihic de personalitate are ca obiect modelarea şi autoreglarea propriei fiinţe a omului, ceea ce presupune şi raportare la alţii; de aceea voinţa pune cu necesitate personalitatea în ipostaza activităţii morale cu sine. Pentru activitatea morală a personalităţii voinţa este un criteriu de formă.

d) *Criteriul caracterului*. Destul de frecventă este şi identificarea personalităţii cu caracterul. Cine are caracter are şi personalitate morală iar cui îi lipseşte caracterul nu poate proba nici personalitatea morală etc. Nu lămurim acum relaţia complexă a caracterului cu personalitatea morală, ci numai problema posibilităţii definirii personalităţii morale numai pe baza caracterului.

Menţionăm că identificarea personalităţii cu caracterul are loc nu numai în plan moral. Pentru autori englezi sau americani cele două noţiuni se substituie, uneori, reciproc cu întreg înţelesul lor. Guilford, de exemplu, înţelege prin personalitate „modelul unic de trăsături de caracter al unei persoane"[5].

Literatura de specialitate tinde tot mai mult să dezvolte două teze principale: prima care depăşeşte semnificaţia prin morală a caracterului, recunoscînd acestuia şi alte semnificaţii (intelectuale, politice etc.), a doua care îmbogăţeşte mult înţelesul noţiunii de personalitate, caracterul nefiind recunoscut decît ca nucleu al acesteia. „De aceea, prin persoană şi personalitate nu înţelegem numai conţinutul conştiinţei de sine şi imaginea eului în conştiinţa altuia (individul la persoana I şi la persoana a III-a), ci întreaga fiinţă umană, adică «organizarea dinamică a aspectelor cognitive ale individului»" (Sheldon şi Allport)[6]. Aşa cum caracterul este mai mult decît caracterul moral, tot aşa personalitatea este mai mult decît personalitatea morală. Dar ultima, fiind ireductibilă la caracterul moral, este inconfundabilă şi cu caracterul în genere.

Însă între personalitatea morală şi caracterul tot moral se admit şi deosebiri, uneori importante. În principal ele se concentrează, pe de o parte, pe trăsăturile esenţial constante şi unitare ale caracterului moral, pe faptul că acesta este un mod constant de reacţie în relaţiile cu oamenii iar, pe de

[5] După Walter Mischel, *Introduction to personality*, second edition, Stanford University, Holt, Renehart and Winston, New York, Chicago, p. 5.

[6] V. Pavelcu, *Culmi şi abisuri ale personalităţii*, Editura enciclopedică română, Bucureşti, 1974, p. 31.

altă parte, pe faptul că personalitatea este creatoare şi novatoare, expresia unui comportament înnoitor. În timp ce tendinţa caracterului este spre reluarea şi păstrarea valorilor, spre constanţa şi consecvenţa în respectul faţă de ele, tendinţa personalităţii ar fi spre reînnoirea valorilor, spre transformarea şi îmbogăţirea lor, ceea ce poate presupune renunţarea la unele şi instaurarea altora, superioare în desăvîrşirea morală a raporturilor şi fiinţelor umane.

În realitate, nu este vorba de incompatibilitatea caracterului şi personalităţii morale, ci de o completare reciprocă a două laturi principale ale personalităţii: statornicia voinţei şi consecvenţa principială din partea caracterului şi creativitatea specifică gîndirii şi imaginaţiei umane.

Întotdeauna interese meschine, mărginite au accentuat, în funcţie de condiţii determinante, cînd statornicia şi imobilitatea care veneau din partea caracterului, cînd schimbarea motivabilă prin creativitate ori spirit novator. Fixismul dogmatic şi relativismul subiectivist au găsit şi în acest plan al spiritualităţii morale teren de confruntare şi luptă.

În fond, personalitatea morală îmbină ambele laturi în procesul dezvoltării sale şi a ordinii morale a societăţii. Progresul, inclusiv cel moral, presupune atît creaţie, valori noi dar şi reluarea, repetarea; în cultură ca şi în alte laturi ale dezvoltării repetarea are loc pe un plan superior, dezvoltarea fiind şi o sinteză a noului cu vechiul actualizat (nedepăşit). Statornicia caracterului moral este necesară progresului moral care înseamnă un progres al ordinii şi certitudinii, nu haos si incertitudine. Iar creativitatea morală nu neagă, ci valorifică trăsăturile caracterului moral. De unde, şi pe

această cale, rezultă că personalitatea morală este o sinteză mai cuprinzătoare decît aceea pe care o presupune explicarea ei prin caracter.

e) *Alte criterii.* Există și alte criterii care se desprind din explicitările date noțiunii de personalitate morală. Ele pornesc de la elemente esențiale ale autodeterminării personalității sau de la caracterul atitudinii sale față de morală sau față de exigențele morale ale societății.

Astfel, V. P. Tugarinov* distinge personalitatea prin: raționalitate *(razumnosti)*, libertate, răspundere, individualitate, demnitate. Observăm că nu e vorba numai de personalitatea morală, ci de personalitatea oricărei activități responsabile și modelabile pe bază de valori și norme. De aceea, deși proprii și pentru personalitatea morală, aceste trăsături sînt comune și activității profesionale, juridice, politice, pedagogice a personalității. Totuși, sistemul acestor trăsături, care sînt atît modale, cît și de fond, caracterizează în esență personalitatea morală. Ea este reliefată în momente și laturi distinctive esențiale, mai ales sub raportul procesului atitudinal față de morală.

În *Slovari po etike*, O. G. Drobnițki și I. S. Kon explică personalitatea morală aplicînd calitatea de subiect a omului în sfera conduitei morale: personalitatea este „subiectul activității morale"[7]. Se exprimă, totodată și un punct de vedere, propriu

* Vezi V. P. Tugarinov, *O țennostiah jizni i culturî*, Izd. LGU, 1960; același autor, *Marksistskaia teoria licinosti na nastaiascem etape*, în „Filosofskie nauki", Moskva, nr. 4/1971.

[7] O. G. Drobnițki și I. S. Kon, *Slovari po etike*, Iz. Pol. Lit., Moskva, 1970.

nuanțat, cu privire la înțelegerea personalității morale prin trăsăturile esențiale ale atitudinii față de morală și exigențele morale ale societății: „omul devine personalitate morală, cînd își supune de bună voie actele cerințelor morale ale societății, conștientizează conținutul și semnificația lor, este capabil să-și fixeze scopuri morale și să elaboreze decizii aplicabile împrejurărilor concrete, să aprecieze de sine stătător faptele sale și actele celor din jur, să se autoeduce"[8]. Aceste definiții ale noțiunii sînt destul de cuprinzătoare și de profunde pentru a înțelege esența personalității umane: se are în vedere raportul dintre om și societate prin morală, calitatea omului de subiect moral (în acest raport multiplu subiectul manifestă supunere benevolă față de cerințele morale ale societății, conștientizarea, capacitatea fixării scopurilor morale, capacitatea de apreciere morală). Se poate spune că definițiile cuprind (presupun) și ceea ce explicit lipsește din ele: creativitate morală, statornicie și permanență în trăsături (habitudinile morale) etc. Totuși structura sistemică a personalității morale, fiind mai complexă, cuprinde și alte elemente ori dimensiuni principale care se cer cuprinse în caracterizarea ori definirea ei. Nu este vorba de a încărca cunoașterea personalității și a o face greoaie și dificilă, ci de un efort menit să ajute pe om în căutarea de sine și mai ales în realizarea de sine. Evident, un dicționar este insuficient, dar insuficiența se justifică numai ca lipsă a detaliilor nu și a esenței.

[8] *Ibidem.*

2. Locul eticului în înţelegerea personalităţii

Am consemnat, în cele anterior prezentate, acele criterii care, deşi importante în înţelegerea fenomenului pe care îl studiem, pot conduce, prin extrapolare, la îngustarea noţiunii de personalitate morală. Dar întîlnim uneori şi substituirea personalităţii prin personalitatea morală. Este vorba de eticizarea personalităţii. Kant considera, în fond, personalitatea valoarea etică supremă, idee care derivă din calitatea personalităţii de scop, dar şi de subiect al legii morale. Însăşi structura de conştiinţă recunoscută personalităţii denotă axarea ei pe ideea efortului moral, a voinţei şi datoriei.

Dacă se poate spune că personalitatea este adevăratul criteriu al valorii etice, nu putem afirma şi invers că valoarea morală este unicul criteriu definitoriu pentru personalitate.

Referindu-se la asimilarea personalităţii cu valoarea etică în gîndirea din perioada de sfîrşit a sec. al XIX-lea şi la începuturile sec. XX, P. Andrei aprecia că „personalitatea este astăzi general recunoscută ca o valoare supremă etică"[9], reliefînd însă faptul că aceasta se înţelege şi în sensul că personalitatea este criteriul suprem al tuturor valorilor (Cornelius, Lipps), că unii n-o recunosc valoare etică absolută (Richter) pe motiv că nu este un scop voit de toţi. Arătînd că personalitatea ca valoare supremă este obiectul psihologiei, P. Andrei scrie că „personalitatea psihologică devine însă valoare supremă cînd e pusă în serviciul culturii"[10],

[9] Petre Andrei, *Opere sociologice*, vol. I, Ed. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1973, p. 296.
[10] *Ibidem*, p. 297.

adăugînd că „personalitatea creatoare de valori culturale este personalitatea morală, idealul moral, valoarea absolută"[11]. Se desprinde ideea corectă că personalitatea ca întreg este obiectul de studiu al psihologiei şi nu al eticii; în acelaşi timp, se impune să facem următoarea distincţie: valoarea morală a personalităţii care este într-un fel supremă deoarece derivă din activitatea complexă creatoare a personalităţii (ea fiind valoarea morală a activităţii creatoare de cultură — atît spirituală cît şi materială precizăm noi —, după cum activitatea creatoare poate fi şi distructivă fiind atunci o antivaloare morală) nu trebuie confundată cu însăşi personalitatea. Aceasta nu poate fi numai personalitate morală.

În perioada postbelică eticizarea personalităţii derivă din tendinţele unor gînditori apuseni de a substitui problemele sociale prin cele morale. Realizarea personalităţii morale apare ca o compensaţie a factorilor de care depind, în realitate, soluţiile la problemele umanităţii contemporane. A. Schweitzer este chiar de părere că „slăbiciunea sistemelor etice constă în faptul că ele nu arată individului cum să se conducă în viaţă"[12]. Şi pentru M. Warnock* problemele practice ale omului sînt probleme morale. Tocmai ca probleme morale el ar trebui învăţat să le rezolve. Şi mai clar, Pitirim Sorokin va declara că „schimbarea morală a omului şi a lumii create de el este problema cea mai importantă la ordinea zilei a istoriei contemporane"[13]. Eticiza-

[11] *Ibidem*.
[12] A. Schweitzer, *Civilisation and Ethics*, London, 1946, p. 26.
* Vezi M. Warnock, *Ethics Since 1900*, London, 1960, p. 206.
[13] P. Sorokin, în *New Knowledge in Human Values*, p. 3.

rea personalității nu derivă aici din negarea altor laturi ale ei, reținînd-o pe cea morală, ci din supraestimarea acesteia din urmă. Precum se știe și eticile religioase accentuează semnificația etică a personalității după următoarea logică simplificată: răul uman este în principal un rău moral, izvorul său este în natura umană; înseamnă că soluția binelui rezidă în om, în realizarea lui ca ființă etico-religioasă. Aceasta presupune renunțarea la izvorul răului, abandonarea lui, purificarea sufletească, mîntuirea, adică eliberarea sufletului din cătușele trupului care constrînge pe om la păcat.

Implicațiile ideologice și consecințele de ordin practic ale diferitelor forme de eticizare a personalității sînt evidente. Iată de ce în concepția societății noastre personalitatea morală este inteligibilă într-o imagine integrală a personalității umane. Personalitatea morală se subordonează ca noțiune personalității multilateral dezvoltate. Nu putem să ne îngrijim numai de personalitatea morală a omului întrucît dezvoltarea socială solicită formarea și afirmarea laturilor personalității în toată complexitatea ființei omului — ca ființă bio-psiho-socială. Noua societate nu poate fi multilateral dezvoltată dacă personalitatea nu se dezvoltă și împlinește în chip corespunzător. De aceea etica personalității nu se confundă cu întregul acesteia și nici cu laturile ei hotărîtoare, deși ea patronează latura valorică a activității și creativității umane. Omul trebuie să se împlinească ca personalitate în sens complet: ca subiect de muncă, ca specialist, ca ființă socio-politică, ca cetățean și educator etc. și în funcție de acestea și ca personalitate morală, ca moralitate activă în întreaga sa activitate. Valoarea morală este dependentă de valoarea confirmată în muncă,

de calitatea conduitei civice sau cetățenești, de valorile confirmate în calitatea omului de constructor al societății socialiste. Criteriul muncii, calitatea rezultatelor acesteia sînt hotărîtoare în aprecierea personalității. De aceea, în determinarea statutului și rolului profesional al personalității criteriul etic, tocmai pentru că este dependent, nu trebuie supraestimat. Aceasta nu diminuează, ci sporește semnificația și valoarea lui. Acestea din urmă însă nu se pot opune valorii muncii, valorii cetățenești, valorii revoluționare. Demnitatea ei survine din armonia și concordanța cu sistemul social nou al valorilor.

Depășind, deci, tendințele de îngustare dar și de exagerare eticizantă a personalității morale, să vedem, în paragraful care urmează, în ce constă personalitatea morală. Care sînt trăsăturile și laturile ei constitutive proprii?

3. **Personalitate — general și specific**

La fel ca și în celelalte planuri ale afirmării ei și în cel al activității morale personalitatea se distinge printr-un sistem de trăsături care definesc o calitate superioară a ființei morale a omului. Ea se deosebește calitativ, atît în ceea ce privește activitatea de conștiință cît și în aceea a conduitei practice, de nivelurile obișnuite ale activității morale constatate cu ocazia cercetării noțiunilor de individualitate, persoană sau agent moral. Personalitatea morală, deci, presupune o determinare specifică în raport cu acestea. Totodată, în clarificarea noțiunii ei trebuie să ținem seama de raportul dintre trăsăturile generale și trăsăturile specifice

ale umanului*. Mai precis, trebuie avute în vedere acele dimensiuni ori trăsături generale care comportă și trăsăturile specifice fără de care nu ar fi inteligibilă recunoașterea personalității. Aceasta deoarece prin personalitate urmează să înțelegem „totalitatea însușirilor individuale (ca un caz particular al însușirilor generale omenești) și legităților... care se formează prin influența externă asupra vieții umane și reglează relația activă, reciprocă dintre oameni și realitatea externă"[14].

În raport cu alte ipoteze ale umanului, dar și în raporturile care deosebesc oamenii între ei „personalitatea reprezintă o structurare specifică de însușiri, care determină o formă proprie de conduită în contact cu realitatea înconjurătoare"[15]. Iată de ce cînd definim personalitatea trebuie să avem în vedere trăsăturile care o disting ca o calitate specifică în planul mai cuprinzător al umanului. În acest caz, trăsăturile personalității sînt specifice în raport cu cele ale umanului. Totodată, cînd avem în vedere planul valorilor umane în distincția unei personalități de alta, trăsăturile definitorii pentru personalitatea ca atare apar ca trăsături generale, cele specifice distribuindu-se individual. Pentru aceasta a defini personalitatea morală în genere este una și a explica personalitatea morală a cuiva e alta. Apoi, problema specificului este și o problemă cu caracter istoric ținînd seama de faptul că perso-

* Vezi P. Popescu-Neveanu și Stela Teodorescu, *Probleme fundamentale ale psihologiei*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1980, p. 154.

[14] Hans Röwe, *Introducere în psihologia învățării la adulți*, Ed. didactică și pedagogică, București, 1978, p. 32.

[15] Ion Holban, *Realizarea personalității, hazard sau știință?*, Ed. enciclopedică română, București, 1971, p. 21.

nalitatea morală idealizată și spre care se tinde în societatea noastră diferă, îndeosebi sub raportul conținutului, de personalitatea morală din alte forme de organizare socială.

Cunoașterea personalității cuiva precum și cunoașterea personalității specifice în istorie nu exclude, ci presupune ca pe un criteriu necesar și fundamental folosirea cunoașterii trăsăturilor generale ale personalității morale și a trăsăturilor generale ale personalității ca atare. În fine, consemnăm existența unor trăsături definitorii, cu un grad de generalitate determinat, pentru tipul sau modelul specific de personalitate și de personalitate morală aparținînd unei anumite formații social-istorice. Cu privire la problema raportului dintre general și individual în explicarea personalității autorii vin cu mai multe soluții. Kardiner a propus să se pornească de la conceptul personalității de bază* (constelația psihică comună dar proprie membrilor unei societăți), un fel de matrice în raport cu care fiecare își organizează un stil de viață propriu. Conceptul e criticat pe motiv că, dacă putem explica asemănările, nu am putea înțelege deosebirile individuale între oameni (G. Allport, V. Pavelcu, J. Cl. Filloux ș.a.). Alții (Kluckhohn, Murray și Schneider) relevă că „din anumite puncte de vedere, fiecare om este: a) asemănător tuturor celorlalți; b) asemănător cîtorva alții; c) asemănător nici unuia. El seamănă tuturor oamenilor în măsura în care reacțiile sale sînt determinate de o entitate biologică comună speciei umane, sau de aspectele universale

* Vezi A. Kardiner, lucrările: *Individul și societatea sa*, 1939 și *Granițele psihologice ale societății*, 1945. De asemenea R. Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, 1945, trad. rom. 1968.

ale vieții sociale; el seamănă cîtorva alți oameni dacă aparține aceluiași grup cultural, dacă joacă același rol în societate, poate și dacă are o ereditate de o constituție fizică similară; el este unic deoarece nici o altă persoană nu a suferit exact aceeași serie de experiențe"[16]. Această schemă ne permite, credem, să determinăm personalitatea într-o dublă perspectivă: în măsura în care, prin esența ei socială, a asimilat ceea ce este general, comun, asemănător și în măsura distincțiilor specificității umane.

Pe scurt, nouă ne este necesar să știm ce este o personalitate morală ca atare și în ce constă personalitatea morală care reprezintă tipul de om din societatea noastră.

În cele ce urmează ne ocupăm de răspunsul la prima întrebare, pornind însă de la noțiunea generală a personalității.

În conștiința și limbajul curent se acordă noțiunii de personalitate, inclusiv celei morale, semnificația de trăsături pozitive pregnante și valoroase. „Cînd spunem în sens curent el are personalitate, vrem să zicem în general despre cineva că posedă o anumită calitate pozitivă care face ca prezența sa să fie remarcată de alții sau care o face atrăgătoare"[17]. Personalitatea ar fi aceea a cărei prezență sau absență se face simțită în grup. Este un adevăr care nu poate fi contestat. În acest caz se exprimă ideea că personalitatea este prezentă, se apreciază și recunoaște ca atare în activitatea care, prin rezultatele ei, confirmă trăsăturile ei pregnante. Literatura psihologică — cea care examinează conceptul general al personalității — ne oferă nu numai numeroase definiții ale noțiunii de personalitate dar și posibilitatea de a cunoaște caracteristicile generale ale personalității; ceea ce ar presupune o operație de sinteză. Cea mai valorificată în ultimii ani este noțiunea lui G. Allport după care personalitatea este „organizarea dinamică în cadrul individului a acelor sisteme psiho-fizice care determină comportarea și gîndirea sa caracteristică"[18]. Într-un mod asemănător înțelege noțiunea H. Eysenck pentru care personalitatea este „organizarea cea mai stabilă sau durabilă a caracterului, temperamentului, intelectului, fizicului unei persoane, care determină adaptarea sa unică cu mediul"[19]. În fine, reproducem și definiția după care „noțiunea de «personalitate» înseamnă omul integral în unitatea particularităților lui individuale și a funcțiunilor sociale îndeplinite de el"[20]. Rezultă fie și numai din aceste definiții cu influență apreciabilă că personalitatea este o calitate relativ cuprinzătoare a omului, că ea este o organizare dinamică, stabilă și durabilă, a acestor sisteme psiho-fizice care determină conduita specifică, conștientă și practică, care realizează o adaptare unică la mediu și care realizează o unitate între individual și social, constituind specificul moral al individului.

Personalitatea nu poate fi o entitate izolată; ea presupune raportul (de un anumit tip) individului

[16] Otto Klineberg, *Psychologie sociale*, P.U.F., Paris, 1967, vol. II, p. 373.

[17] *Ibidem*, p. 374.

[18] G. Allport, *Patern and growth in personality*, New York, Holl, Rinehart and Winston, 1961, p. 28.

[19] H. J. Eysenck, *The structure of human personality*, London, 1953, p. 2.

[20] *Filosofskaia enciclopedia*, T. 3, Izd. Sovetskaia enciclopedia, Moskva, 1964.

uman cu mediul. Este un raport în care mediul natural și social este supus controlului conștient și practic transformării sale. Specificul și originalitatea omului ca personalitate rezultă tocmai din această interacțiune cu mediul natural și social în care omul se afirmă ca un principiu conștient diriguitor și hotărîtor. Realizarea unei asemenea interacțiuni conștiente determină și transformarea dar și autotransformarea omului însuși. Omul se pune și împlinește pe sine conștient ca obiect al transformării pentru a fi cît mai adecvat luptei pentru asimilarea și transformarea mediului. Este o interacțiune cu mediul, în special cel social, în care afirmarea personalității are drept condiție principală formarea ei cu trăsături corespunzătoare acțiunii sale conștiente. A nu ține seama de această interacțiune specifică a afirmării personalității și a încerca s-o izolăm de mediul natural și cel social înseamnă a coborî personalitatea la nivelul individualității statice sau a individului izolat, amorf.

Referindu-se la concepția lui Gaudig despre personalitate limitată la „înfăptuirea individualității proprii, și care în domeniul vieții se determină liber, de sine", C. Narly o critică afirmînd corect că „noțiunea sa despre personalitate rămîne numai înlăuntrul aceleia de persoană, nu ajunge să însemne acea sinteză a individualului și socialului, pe care o cerem noi de la personalitate"[21]. Gînditorul român propune o definiție a personalității în care esența afirmativă (originalitatea) acesteia se împlinește în raportul dintre individual și social. Este important, de aceea, să reținem că „personalitatea este maxi-

[21] C. Narly, *Texte pedagogice* (antologie), Ed. didactică și pedagogică, București, 1980, p. 117.

mum de desăvîrșire, într-o ființă umană, a originalității sale specifice..., în cadrul principiului social, principiu prin care înțelegem armonia productivă cu mediul"[22].

Am apelat la această noțiune nu numai pentru calitatea ei teoretică, dar și pentru că favorizează trecerea la examinarea noțiunii etice a personalității. Într-adevăr, se poate accepta că, mai ales în plan moral, personalitatea privește desăvîrșirea ființei omului după modelul semnificat de principiile și normele sociale, desăvîrșire care să asigure „armonia productivă cu mediul", adică, vom adăuga noi, o conduită producătoare de valori corespunzătoare societății, dezvoltării ei.

4. Noțiunea etică a personalității

Ar fi riscant să începem cu o redefinire a personalității morale fie și numai pentru faptul că ar trebui să facem o schematizare prea mare, poate și prea ad-hocă. De aceea, ne propunem să încercăm a reliefa și sublinia acele dimensiuni ale personalității care, împreună, să ne ajute să înțelegem esența ei morală. Firește operația propusă va valorifica multe din ideile avansate deja pe această temă.

Considerăm că, pe fondul trăsăturilor generale ale personalității, personalitatea morală accentuează într-o semnificație proprie anumite trăsături care pot fi prezentate ca proprii ei.

a) Ea se distinge originar prin conștientizarea și afirmarea efectivă a nevoii de a fi: de a fi om,

[22] *Ibidem*, p. 122.

valoare în toate planurile activităţii pe care le impune dezvoltarea socială. Nevoia de a fi om şi valoare pluridimensională, istoriceşte determinată, este una care depăşeşte planul existenţial, în primul rînd biologic al nevoilor şi ea este afirmată precumpănitor ca o nevoie conştientizată moral. Tocmai pentru că ea presupune detaşarea de celelalte nevoi umane, pentru a afirma prioritatea nevoii de a fi valoare umană, se află la baza originii acelei dezvoltări a omului care avea să se conştientizeze treptat în nevoia de personalitate. Nevoia morală de a fi în concordanţă cu esenţa proprie omului avea să se releve în nevoia de personalitate morală.

Modalitatea morală superioară a nevoii de a fi prin act (prin făptuire-conduită) a fost descoperită şi subliniată de marele filozof al antichităţii Aristotel care o explica, între altele, astfel: „... noi considerăm ca *făptuire specifică a omului o anumită viaţă, anume activitatea sufletului* însoţită de raţiune şi acţiune corespunzătoare, ca *făptuire a omului bun* însă chiar aceasta ... cu adaosul: bună şi dreaptă ..."[23] *(s.n.—I.G.)*.

Făptuirea de tip uman, în care scopul este afirmarea umanului, nu se detaşează de folosirea naturii, a lumii ca mijloc de satisfacere a existenţei umane. „Dinamismul naturii umane — spune E. Fromm — este de la începuturi înrădăcinat în această nevoie a omului de a-şi exprima facultăţile sale spre lume şi nu atît în nevoia de a întrebuinţa lumea ca un mijloc de a-şi satisface propriile

[23] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Casa Şcoalelor, 1944, p. 39.

necesităţi psihologice"[24]. A fi uman, a fi prin binele moral, înseamnă a fi pentru om, pentru colectivitate, pentru societate. În actul moral omul este scop ca detaşare de sine, ca „mijloc" pentru oameni. Adică el se realizează ca personalitate, dăruindu-se oamenilor, renunţînd la sine. În acest act, satisfacţia superioară (fericirea) depăşeşte plăcerile pentru împlinirea nevoilor empirice. Deci personalitatea morală poate fi numai ca atare a omului în sensul valorii sale sociale.

Însă, nevoia de a fi uman, determinată de viaţa socială şi de muncă ca activitate socială, este o nevoie dinamică, progresivă, care include contradicţia diverselor determinări şi valori ale fiinţării umane. De aici caracterul problematic al nevoii de a fi pentru om.

b) *Acest caracter problematic* al fiinţării umane *solicită pe om*, din punct de vedere moral şi nu numai moral, în calitate de personalitate. Contradicţiile nevoii de a fi impun problema alegerii — alegerea între diferitele variante contradictorii care pot întruchipa nevoia de a fi. Nevoia de a fi poate avea un caracter diferit, ea poate fi la diferite niveluri şi modalităţi umane, poate întruchipa una sau alta din tendinţele fiinţării existenţiale, funcţie de condiţiile reale determinate.

Fără a sacrifica (ba dimpotrivă) nevoile multiple ale fiinţării umane, (absolutizarea nevoii morale de a fi poate însemna tot om unidimensional), *personalitatea morală are ca sens împlinirea celei mai înalte valori umane a nevoii de a fi*. Ea se afirmă

[24] Erich Fromm, *La crise de la psyhanalise. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, Paris, Editions Anthropos, p. 91.

efectiv ca împlinirea „*celui mai bun lucru*",* adică a celei mai înalte valori a omului. Ca valoare supremă, „personalitatea este tipul actual al dezvoltării speciei, în *forma cea mai înaintată*"[25] (*s.n.—I.G.*).

„Cea mai înaltă valoare" însă nu este ceva absolut; ea este condiționată, relativă: este cea mai înaltă în raport cu altele și în condițiile date. Pentru societatea noastră ea se distinge ca cea mai înaintată, ca expresie a noului în dezvoltarea socială și în construcția revoluționară. De unde rezultă că „valoarea supremă" a personalității morale nu este una fixă, ci o valoare dinamică care se instituie continuu în concordanță cu noile exigențe ale dezvoltării sociale. Ea nu poate avea o validare morală stabilită odată pentru totdeauna.

În orice caz, morala nu poate limita realizarea personalității pur și simplu la împlinirea unui bine oarecare, indiferent de valoarea sa comparativă cu altele. Personalitatea este recunoscută ca valoare morală numai în condițiile în care conduita ei se conduce după binele suprem în condițiile determinante. Același Aristotel spunea că „binele uman este activitatea sufletului potrivită cu virtutea, iar dacă există mai multe virtuți: activitatea potrivită *cu cea mai bună și mai perfectă virtute*"[26] (*s.n.—I.G.*).

Avînd în vedere caracterul personal al instituirii morale a valorii supreme (respectiv a personalității morale) și al determinării acesteia, înseamnă că și

* Vezi I. Grigoraș, lucrările: *Binele și răul*, Ed. Junimea, Iași, 1971; *Principii de etică socialistă*; Ed. științifică, Buc. 1974.

[25] Felix Aderca, *Personalitatea*, p. 13, în Eusebiu Mihăilescu *Omul și conviețuirea socială*, Ed. Albatros, 1981, p. 192.

[26] Aristotel, *op. cit.*, pp. 39—40.

desăvîrșirea, perfecțiunea sînt condiționate istoric și situațional, impunînd efortul pentru o devenire continuă a ființei morale. Cum spune C. Rădulescu-Motru, „desăvîrșirea personalității o ajunge omul atunci cînd pune în serviciul societății maximum de energie cu care a fost înzestrat de natură"[27].

A fi și încă a fi valoarea calitativ superioară este înainte de orice o problemă a atitudinii față de muncă, față de profesie. Validarea morală a acestei valori este, în primul rînd, în raport cu munca. În acest sens, valoarea morală a personalității se determină într-un dublu sens: 1) în raport cu creativitatea în muncă, cu rezultatele ei și calitatea acestora; 2) în raport cu atitudinea față de oamenii muncii, în planul colaborării și ajutorului reciproc, al stimei și respectului reciproc al omeniei și încrederii în oameni etc.

c) Dacă personalitatea morală înseamnă desăvîrșire (autodesăvîrșire) după principiul celui mai bun lucru înseamnă că una din trăsăturile ei distinctive este *creativitatea*. Desăvîrșirea este opera și rezultatul efortului creator al omului cu sine însuși. Creativitatea este trăsătura distinctivă a personalității iar desăvîrșirea produsul ei. Însă ea este un indiciu al personalității morale numai cînd este subordonată desăvîrșirii morale, perfecționării valorii omului pentru societate și pentru progresul acesteia. De aceea, în cazul personalității morale, creativitatea nu trebuie luată ca ceva în sine, ci numai în raport cu produsul ei social pozitiv. Morala o cultivă și solicită în interacțiunea cu toate formele de activitate socială a omului. A fi prin creativitate și creație, înseamnă deci a realiza în

[27] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energic*, 1927, p. 142.

muncă cel mai bun lucru, ceea ce înseamnă în condiţiile noastre o nouă calitate. Morala solicită şi afirmă trăsătura creativităţii în activitatea psihică, cetăţenească, în munca politică, revoluţionară, în raporturile colective etc. Din punct de vedere strict moral, creativitatea este necesară, cum se va vedea mai pe larg într-un paragraf viitor, pentru aplicarea principiilor generale la condiţiile concrete ale ştiinţei comportării şi ale specificului fiinţei omului, precum şi în progresul moral al societăţii şi omului însuşi.

Prin creativitate omul este o personalitate: nu se supune pur şi simplu moralei sau ordinii morale, ci dispune de ele ca obiect al transformării şi creativităţii.

d) Şi în activitatea morală personalitatea presupune *autodeterminare*. Personalitatea morală nu este un simplu produs al determinării naturale şi sociale a omului; ea este subiectul care identifică, anticipează chiar nevoile determinării sale, selectează critic motivele conduitei, se orientează şi autoreglează conştient şi creator, transformînd necesitatea exterioară a conduitei morale în necesitate interioară şi obligaţia în datorie, receptînd îndemnurile, poruncile şi sfaturile sub formă de convingeri, sentimente şi voliţiuni. Determinarea socială devine autodeterminare, prin aceasta omul esenţializîndu-se social şi afirmîndu-se deopotrivă ca subiect şi obiect faţă de sine în formarea şi dezvoltarea sa morală. Principiul eteronom este depăşit prin cel autonom.

e) Personalitatea morală se distinge printr-o structură complexă de conştiinţă ale cărei elemente dominante sînt: discernămîntul critic în afirmarea

judecăţii de valoare şi a deciziilor voinţei şi sentimentul de valoare, scopul (idealul) şi intenţionalitatea binelui şi a respingerii răului, imperativul de conştiinţă al datoriei şi responsabilitatea, meritul şi vina ca trăire de conştiinţă, conştiinţa de sine şi de altul.

f) *Demnitatea şi onoarea* — valori specifice personalităţii — sînt expresia atitudinii faţă de sine, faţă de valorile şi antivalorile conduitei proprii. Ele exprimă, totodată şi poziţia faţă de atitudinea altora faţă de propria fiinţă şi personalitate.

În concluzie, personalitatea morală se înţelege atît prin dimensiuni de fond ale umanului, cît şi prin trăsături de formă, adică prin modalităţile conştiinţei. În felul acesta, am ajuns *să definim personalitatea morală prin nevoia de a fi om în sensul celei mai înalte valori a umanului, autoreglată de conştiinţa „celui mai bun lucru"*, prin autodeterminare conştientă şi creatoare pe baza valorilor şi normelor morale, prin discernămînt critic în afirmarea judecăţilor de valoare şi a deciziilor, prin voinţă şi sentimente de valoare morală, prin ideal şi intenţionalitatea binelui şi a respingerii răului, prin conştiinţa datoriei şi a răspunderii, prin conştiinţa meritului şi a vinei, prin conştiinţa de sine şi de altul, prin onoare şi demnitate. Personalitatea morală nu este un bine încheiat, ci un bine problematic, o continuă dramă interioară şi social relaţională, o permanentă afirmare critică şi autocritică, o căutare continuă de soluţii optime ale integrării sociale; ea este o solicitare zbuciumată a fiinţei umane de pe poziţia unui principiu superior de viaţă şi muncă, de societate şi de fiinţare proprie dar totodată şi de armonie şi echilibru,

de împlinire și satisfacție confirmată pe bază de realizare și succes. Personalitatea morală se definește prin încrederea în morală și prin militantism sincer împotriva răului, prin curaj și principialitate etc. Se poate afirma că toate valorile morale solicită pe om în calitate de personalitate în condițiile în care ele însele se subordonează valorii supreme — personalității ca întruchipare satisfăcută a nevoii de a fi om.

IV. Conștiința morală a personalității

Fundamentală în geneza și dezvoltarea moralității omului, conștiința morală a personalității este condiția spirituală complexă a însușirii și respectării de către oameni a exigențelor sociale ale moralei.

Ea îndeplinește funcțiuni multiple în aprecierea moralei de către om, în respectarea și în generalizarea ei în conduitele umane. Rolul ei primar este cunoașterea moralei: formarea reprezentărilor și noțiunilor morale, asimilarea experienței morale a umanității și formarea capacităților intelectuale necesare moralității și activității morale a individului. Nu putem fi buni în sens moral dacă nu cunoaștem binele. Această cunoaștere este însă numai premisa conduitei morale, dar ea nu este suficientă. De aceea, conștiința morală nu se limitează la simpla însușire și manipulare de cunoștințe morale. Acestea servesc la conștientizarea semnificațiilor și necesităților vieții și activității sociale a omului, la modelarea comportamentului, la constituirea motivației morale interioare, la normarea, reglarea și controlarea comportamentului, la aprecierea și afirmarea responsabilității morale. În cele ce urmează vom urmări atari atribute ale conștiinței morale a personalității examinînd unele din comportamentele ei principale.

1. Idealul moral

Esențial pentru morală, idealul moral este caracteristic și pentru personalitatea morală. Orice personalitate presupune proiecția permanentă a modelului propriei sale deveniri sau desăvîrșiri în spiritul căreia își organizează, desfășoară și apreciază actele comportamentului său moral.

Însuși idealul moralei sociale presupune cu necesitate personalitatea și idealul ei moral individual. Reflectînd realitatea umană nu prin simpla constatare a ceea ce ea este la un moment dat și în condiții determinate, ci prin nevoia depășirii și perfecționării ei, prin linii de perspectivă pe care le pune ca obiect a ceea ce trebuie să fie (*Sollen*-ului), morala afirmă prin ideal nu amănuntele nevoii de schimbare și perfecțiune, ci numai principiul diriguitor al acestora. De aceea, personalitatea apare drept principiul creator și dinamizator al nevoii de progres, factorul care dă sens determinat și specific idealului moral, fiind și subiectul obiectivării ori realizării acestuia.

Personalitatea nu este numai condiția realizării idealului, dar și finalitatea acestuia. Ca trăsătură de personalitate, ca dimensiune a activității acesteia idealul nu poate finaliza decît tot personalitatea. Și aceasta întrucît idealul este o proiecție a depășirii, a unui model superior de ființare umană. În acest sens se poate sublinia și ideea că idealul moral al personalității este o probă a faptului că, sub influența determinantă a nevoii de a fi valoare, personalitatea nu se acceptă ca suficiență, ca împlinire, ca mulțumire cu performanțele la care a ajuns. Izvorul idealului și al dinamicii sale se află în contradicția dintre existența prezentă a omului, conștientizată ca insuficientă și simțită ca insatisfacție și nevoia idealizată a depășirii, pusă ca obiect al imperativului aspirației și voinței personalității. De fapt, tensiunea conștiinței morale a personalității ca și efortul semnificativ pe care omul îl consumă pentru perfecționarea sa sînt generate de contradicția dintre ideal și real. Cum spunea D. Gusti, „idealul este principiul progresului, el este izvorul de splendoare și bogăție a vieții, inspirînd și diriguind activitatea, pe care în același timp o măsoară și o precizează, după cum se apropie ori se îndepărtează de realizarea lui. Idealul nu este o pură afacere a inimii, ci are o justificare rațională, izvorîtă din contactul cu realul... Idealul este o idee experimentală máximă: el este un omagiu adus realității, forța supremă a realității, realitatea realității. Dacă prin idee înțelegem cunoștința realității așa cum nu este, apoi idealul este idee perfectă de ceea ce trebuie să fie. Deci ca să putem influența asupra realului, trebuie să credem în eficacitatea noțiunii, iar această credință nu poate să ne-o dea decît știința socială, ideea... Între realitate și cunoștință, cunoștință și voință, teorie și practică, idee și ideal există raporturi strînse de relație și corelație, de intimă solidaritate, colaborare și armonie"[1].

Tocmai în contradicția dintre ideal și real se află și temeiul obiectiv, forța determinantă a depășirii realului și a realizării idealului. Aceasta deoarece ca orice contradicție și cea dintre ideal și real tinde spre conflict, adică spre rezolvare ceea ce presupune, cu precădere, conștientizarea nevoii de a fi

[1] După C. Bădescu, *Reflecții și maxime*, Ed. științifică, București, 1969, p. 153.

ceva care să însemne afirmarea noului înaintat în luptă cu vechiul depășit. Ținînd seama de această conștientizare a sorgintei obiective a dinamicii care conduce la ideal și la realizarea lui, rezultă că idealul nu poate fi transplantat mecanic din morala socială în cea individuală. Idealul nu se însușește artificial, fără participarea efectivă a individului în procesul însușirii sale. De unde rezultă mai multe lucruri. Mai întîi, că idealul se însușește pe baza idealului moralei sociale, propagat prin educație, numai în condițiile constituirii și acțiunii contradicției dintre ceea ce este *(sein)* și ceea ce trebuie, sau vrea, sau dorește să devină individul. În felul acesta, idealul capătă priză de conștiință ca proiecție firească a modului de dezvoltare, de desăvîrșire ori perfecționare a ființei umane. Apoi, determinarea sursei obiective care face necesară proiecția prin ideal favorizează afirmarea omului ca personalitate. Înrîurirea din exterior asupra idealului individual este tot mai mult înlocuită cu autodeterminarea omului pe bază de ideal, caracteristică esențială a personalității sale care se autoconștientizează printr-un model, devenit necesitate interioară, al desăvîrșirii proprii și care se și pune efectiv pe sine ca obiect al acestei desăvîrșiri. Se dovedește astfel că idealul este o proiecție dar și un principiu al dezvoltării multilaterale a personalității. El este în legătură indisolubilă cu nevoia de a fi, semn al perfectibilității continue a ființei umane. Dar numai ca personalitate omul se autodetermină și autorealizează continuu prin ideal și respectiv pe bază de ideal. Ca dimensiune proiectivă temporală a dezvoltării idealurile și scopurile deosebesc oamenii între ei. La unii din ei proiecția și anticiparea conduitei nu depășesc decît cu greu

și poate accidental scopurile limitate, cotidiene, care se succed unele după altele nu neapărat în perspectiva unei deveniri de ansamblu a personalității. Idealul însă nu se confundă cu scopurile obișnuite deși între cele două categorii există și elemente comune: și idealul este un scop, și el este determinat în chip hotărîtor de procesul muncii, finalizînd formarea sau desăvîrșirea calității omului de subiect al muncii, sau al actelor de muncă. Între ele există și deosebiri: scopul aparține oricărui om, fiind o componentă anticipativă a oricărui act de muncă ori de conduită. Pe cînd idealul aparține omului (ca posibilitate oricărui om normal și educat) numai în măsura în care confirmă în conduita sa trăsături de personalitate. Pentru acest om, idealul este o proiecție și afirmare permanentă a unui model dinamic care are ca obiect nu un act sau altul al muncii, ci progresul ființei umane ca atare, în întregul ei, desăvîrșirea deci și a calității omului de subiect de muncă. Firește, idealul își subordonează scopurile cotidiene prin care se împlinește, imprimîndu-le sensurile majore ale ființei umane. Nefinalizînd decît actele concrete ale muncii sau ale conduitei, scopurile cotidiene nu au de regulă, drept consecință decît satisfacții simple, limitate (plăcerile obișnuite), pe cînd finalitățile idealului moral au drept urmare satisfacția supremă — fericirea. Idealul reglează deci conduita de ansamblu și de durată a omului în sensul împlinirii trăsăturilor și valorilor sale de personalitate.

Modelul pe care îl conține idealul reprezintă o sinteză a tuturor trăsăturilor și valorilor proiectate ale personalității.

Prin ideal oamenii se deosebesc şi după profilul specific al modelului proiectat: specificul profesional al modelului devenirii, valorile atitudinale faţă de muncă, valorile cooperării şi colaborării în procesul muncii şi în grupul de muncă, valorile conduitei politice, civice sau cetăţeneşti, ale vieţii de familie etc. Idealul operează nu numai o sinteză a valorilor personalităţii (aceasta fiind în ideal cuprinsă ca un tot), ci şi o selecţie (o opţiune specifică proprie) a unor grupuri de valori (profesionale, politice, estetice, etice) în raport cu sistemul general al valorilor de care dispune societatea în condiţii date. Dacă în anumite condiţii istorice sau în anumite condiţii ale vieţii şi activităţii din trecut societatea nu solicita proiecţia şi formarea integrală a personalităţii, tolerînd dezechilibrul sau chiar unilateralitatea funcţională şi axiologică a personalităţii, dezvoltarea noastră socială face necesară proiecţia şi dezvoltarea multilaterală a personalităţii. Idealul moral nu este izolat sau autonom; el este o componentă, cu o funcţiune specifică, integrată proiecţiei ideale de ansamblu a dezvoltării personalităţii, incluzînd, în primul rînd, modelul de specialist (idealul profesional), modelul de soţ, părinte ori educator (idealul de familie), modelul politic şi cetăţenesc (idealul de revoluţionar şi de cetăţean etc.). Sinteza acestor componente este idealul muncii şi vieţii comuniste, ale căror determinări normative se află în Codul eticii şi echităţii socialiste.

Avînd în vedere esenţialitatea idealului pentru afirmarea reală a personalităţii, în toate laturile activităţii sale, înseamnă că omul care se dovedeşte a fi efectiv valoros numai în anumite laturi ale vieţii (de exemplu, numai ca specialist, abţinîndu-se iar uneori fiind chiar împotriva valorilor şi normelor care funcţionează în raporturile şi activităţile extraprofesionale), este unilateral şi în idealul său de fiinţare. El se autodetermină prin ideal numai în raport cu profesia, cu specialitatea, cu cercul limitat al familiei şi corespunzător printr-o sferă îngustă de valori şi norme, utile în muncă şi în special pentru rezultatele ei, dar care îl fac pe el inaccesibil din punct de vedere uman, în viaţa colectivă sau în cea publică. Dar unilateralitatea practică a omului nu se explică numai prin lipsa unui ideal întreg de om sau de personalitate, ci şi prin frînele care împiedică trecerea omului de la ideal la real. În acest caz, idealul rămîne pasiv, simplă cunoaştere a ceea ce trebuie să fie ori să devină omul, nefiind deci o forţă activă a conduitei; el nu aparţine şi autodeterminării practice a personalităţii. Suferinţele sau neplăcerile pe care le trăieşte omul în acest caz se datorează deci unui alt tip de contradicţie dintre ideal şi real, deosebit de tipul care explică originea idealului. Este o contradicţie atitudinală care reflectă lipsa respectului pentru datoriile faţă de ideal, faţă de idealul însăşi. Prin morala ei, societatea critică această lipsă de integritate morală a personalităţii (ceea ce îi trunchiază şi subminează valoarea) deoarece individul, ca fiinţă socială, poartă răspunderea pentru soarta idealului său, liber ales sau proiectat. Prin urmare, avem libertatea să ne alegem idealurile ori să ne autodeterminăm prin ideal dar nu avem libertatea să încălcăm idealurile noastre întrucît prin ele noi ne anunţăm şi reclamăm viitoarea sau chiar imediata noastră utilitate socială. Ce anume să fim este un drept al nostru, dar avem datoria să fim ceva. Nu avem libertatea să nu fim ca valoare socială

dacă putem fi acest lucru. Libertatea de alegere a idealului este limitată nu de gama socială a posibilităţilor proiecţiilor ideale, ci numai de posibilităţile reale de care dispunem pentru împlinirea idealului şi de necesităţile istorice ale idealului. Faptul că societatea noastră îşi construieşte şi reclamă, prin educaţie un anumit tip de om, aceasta nu înseamnă sau nu trebuie să însemne îngustarea proiecţiei ideale a fiecărui om. Tipul social de om reprezintă o sinteză istorică şi determinată social a umanului care are numai valoarea de principiu şi de reper pentru formarea şi afirmarea personalităţii fiecărui om. De aceea, dacă fiecare trebuie să fie, fiecare are posibilitatea să fie ceea ce îi permit disponibilităţile şi condiţiile sale concrete. Şi dacă idealul social al omului este zugrăvirea perfecţiunii tipului social al acestuia, idealul personal este particularizarea şi individualizarea specifică a modelului general în raport cu disponibilităţile şi particularităţile fiecăruia. Prin ideal deci, omul are o posibilitate superioară a existenţei şi vieţii sale unice, anume aceea de a fi el, de a se edifica singur şi de a-şi materializa forţele sale fizice şi psihice în construirea din sine a unei fiinţe de valoare. Iată de ce omul trebuie respectat în chip superior atît pentru idealurile sale de a participa activ la viaţa socială, la binele ei, cît şi pentru atitudinea sa faţă de ideal. Societatea are dreptul numai la a influenţa modificarea ori transformarea pseudoidealurilor (axate pe antivalori, orientare în direcţia răului social şi moral); ea însă nu are dreptul să intervină cu scopuri care să contrazică idealurile pozitive, idealurile personalităţii, fireşte în măsura în care idealurile acesteia sînt orientate constructiv, în direcţia îmbogăţirii şi aprofundării valorilor

sociale. Personalitatea poate abandona un scop sau altul cînd altele din exterior dobîndesc prioritate şi urgenţă. Dar ea nu poate fi contrazisă, fără a fi negată esenţial, în idealurile ei.

Fireşte, procesul la care ne referim, al raportului dintre exterior şi interior, dintre social şi individual este şi mai complex. De exemplu, reliefăm şi cazul cînd o personalitate încetează să mai fie actuală cu idealul ei. În această privinţă datoria acesteia este a revizuirii şi reproiectării (inclusiv a ameliorării şi actualizării) idealului. A fi modern şi actual este una din regulele de conduită şi în raport cu idealul nostru fără ca, prin aceasta, să încetăm a fi consecvenţi cu noi înşine, principiali, constanţi — trăsături necesare ale atitudinii morale faţă de ideal.

Probele depuse după care idealul este esenţial pentru personalitate constituie temeiul pentru respingerea opiniei potrivit căreia idealul ar fi o himeră, o simplă fantezie sau o imaginaţie fără sens. Contrazicînd-o, E. Bersot afirmă că „idealul nu este deloc aşa-ceva; el este propriu-zis un lucru existînd luat în perfecţiunea sa"[2]. Criteriul naturii reale a idealului se află deci în lucrul supus perfecţionării, în efortul depus de fiinţa omului pentru desăvîrşire, în lupta pentru o nouă calitate. Deci valoarea reală a idealului nu se limitează la obţinerea unor valori finite în dezvoltarea umanului; ea este o valoare permanent constituantă, supusă unor mutaţii continue.

Realizarea idealului presupune mijloace corespunzătoare ca valoare morală. Engels condiţiona

[2] E. Bersot, *Libre philosophie*, p. 83, în P. Foulquié, *op. cit.*, p. 334.

adoptarea mijloacelor de scop în sensul că un scop nobil nu poate fi îndeplinit decît prin mijloace corespunzătoare ca valoare. Morala condamnă încercarea de a justifica mijloace necorespunzătoare, antiumane prin simplul fapt că sînt subordonate unui scop nobil. Nu putem, de exemplu, forma sau dezvolta personalitatea multilaterală a omului folosind mijloace coercitive, uneori violente ca de exemplu bătaia. Atingerea idealului nostru de om și personalitate presupune folosirea unor mijloace și a unor metode de educație corespunzătoare între care cităm rolul exemplului, convingerea, sancțiunea morală etc. Nu putem pretinde că eliberăm ori ajutăm un popor sau altul dacă ne amestecăm în treburile sale interne, îi impunem formule și scheme de conducere, îi sustragem sub o formă sau alta valorile, libertatea. Nu putem, de asemenea, admite că garantăm personalitatea și dreptul cuiva la afirmarea liberă și pozitivă pentru societate dacă îl urmărim și îl împiedicăm prin alte căi (practice) să dobîndească succesul social pe care îl merită cu adevărat.

Idealul etic al personalității comunistului presupune nu numai recunoașterea muncii și a rezultatelor ei, dar și sprijinirea dezinteresată a omului în munca sa, în promovarea succeselor sale sociale. Împlinirea acestui ideal necesită și un „climat favorabil exprimării și confruntării libere a părerilor, participării largi a maselor la dezbaterea și soluționarea problemelor, la adoptarea hotărîrilor, la elaborarea și înfăptuirea politicii generale a partidului și statului nostru"[3]. Totodată, în desăvîrșirea

[3] *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, Ed. politică, București, 1974.

personalității noi se cere „... un climat de dezbatere exigentă a lipsurilor, ... condiții pentru formarea și afirmarea unui puternic spirit critic al maselor de oameni ai muncii"[4]. În atare condiții desprindem cele mai importante și caracteristice mijloace de realizare și desăvîrșire a idealului moral de om în societatea noastră.

2. Judecata morală

Din structura conștiinței morale, a personalității face parte și judecata de valoare morală. Subiectul acestei judecăți este personalitatea care, pornind de la criteriile generale ale moralității proprii și de la principiile și normele moralei, stabilește ce este bine și ce nu este bine de făcut, apreciază anticipativ, concomitent și posterior valoarea faptelor de îndeplinit, care se săvîrșesc sau cele săvîrșite deja. Fără conștiință morală și îndeosebi fără judecățile acesteia, elementele moralei s-ar putea imagina ca ceva împietrit și amorf, ca ceva indiferent. Or tocmai judecata (și celelalte elemente ale cugetului moral) este aceea care dă viață conștientă principiilor de morală tocmai prin raportarea individualului la general și prin aplicarea acestuia din urmă la cazurile concrete și individuale ale vieții morale a oamenilor. Această raportare și această aplicare sînt deci o chestiune de personalitate morală a omului, de creativitate și originalitate. Ele sînt o chestiune de personalitate pentru că, prin judecata de valoare morală, elementele de morală sînt valorificate și valorizate în serviciul

[4] *Ibidem*, p. 20.

nevoii conştientizate a omului de a fi om şi de a se comporta în consecinţă. Prin judecăţi, personalitatea controlează conştient desfăşurarea actelor de comportament după exigenţele desăvîrşirii umanului. A cunoaşte principiile morale şi a încerca o simplă încadrare a realităţii umane în ele, a încerca numai să constaţi dacă faptele se potrivesc sau nu principiilor sau normelor înseamnă a rămîne la suprafaţa raporturilor dintre om şi morală, înseamnă a nu mijloci prin personalitate şi prin judecăţile apreciative ale acesteia respectul care este propriu pentru morală. Ori, dacă acest respect nu este posibil fără conştiinţă, fără moralitatea personalităţii, înseamnă că respectul respectiv nu e posibil nici fără judecata morală.

Dacă în genere prin judecată înţelegem forma logică prin care se afirmă sau se neagă ceva despre altceva, judecata morală este un caz particular al judecăţii de valoare. Iar aceasta din urmă „... implică o apreciere asupra faptului enunţat, adică marchează dacă este satisfăcut sau din contra, contrastează una din tendinţele noastre"[5]. Ea foloseşte deci la aprecierea valorii unei persoane, a unui lucru, a însuşirilor acestora, a unor raporturi, procese, evenimente etc. „Judecăţile morale — după St. Stoica — se impun cercetării în forma enunţurilor prescriptive (să nu furi! să nu ucizi!) şi estimative (X a făcut rău jefuindu-şi prietenul)"[6]. Între cele două variante autorul găseşte diferenţe morfologice şi funcţionale şi chiar de ordin cognitiv. Însă ele aparţin perimetrului aceloraşi semnificaţii. Valoarea morală călăuzeşte atît enunţurile

[5] P. Foulquié et R. Saint-Jean, *op. cit.*, p. 392.
[6] St. Stoica, *Prelegeri de etică*, Bucureşti, 1974, p. 170.

prescriptive care normează acţiunea, cît şi enunţurile estimative care o apreciază. Pentru aceasta, credem, nu este împotriva adevărului dacă operăm cu expresia generică de judecată morală. Dealtfel, ele se condiţionează şi mijlocesc reciproc în dinamica vieţii morale.

În judecăţile apreciative întotdeauna se pleacă de la anumite criterii, norme, principii, gusturi, aspiraţii etc. De regulă, criteriile au un caracter general sintetizînd experienţa comună sau socială a oamenilor. Cum spune R. Hare „toate judecăţile de valoare au un caracter disimulat universal, adică se referă la un standard care şi exprimă acceptarea unui standard care se aplică în alte cazuri asemănătoare"[7]. De aceea funcţiunea judecăţilor de valoare este de a ne racorda la universal, de a ne universaliza, de a ne integra într-o ordine a unor valori comune şi generale, ceea ce reprezintă o condiţie fundamentală a vieţii omeneşti. Judecata de valoare finalizează deci o decizie şi o opţiune pentru un act conform unor modele generale. Ele sînt judecăţi practice în fond. „A formula o judecată de valoare înseamnă a lua o decizie de principiu. Cînd întreb dacă trebuie să fac A în aceste împrejurări..., eu întreb dacă vreau sau nu vreau ca făptuirea lui A în astfel de împrejurări să devină o lege universală"[8].

Judecăţile morale sînt în primul rînd judecăţi de valoare (judecăţi indicative), care determină scopul acţiunii în temeiul valorilor morale. Ele nu se confundă cu principiile sau cu judecăţile de

[7] Richard Hare, *The language and Morals*, Oxford, 1952, p. 129.
[8] *Ibidem*, p. 70.

principiu prin care se răspîndește morala. Judecata morală a personalității nu este deci o simplă inferență (deducție) din principiul moral general. Omul (subiectul moral) decide dacă se conformează sau nu principiului, dacă îl modifică sau respinge. Fizionomia finală a judecății morale poartă deci girul și amprenta personalității. Cu toate acestea, judecata morală este responsabilă în raport cu universalul etic. Pentru a nu fi o justificare a individualismului, judecata morală nu trebuie admisă ca o expresie exclusivă a subiectivității. Eticienii emotiviști (Carnap, H. Reichenbach, A. Ayer ș.a.) consideră că judecățile morale exprimă numai emoțiile noastre. „A spune, cum am făcut-o odinioară, că judecățile morale sînt numai exprimarea unor sentimente determinate... este ceva de prisos"[9]. Iar Ch. Stevenson consideră și el că „o afirmație oarecare pe orice problemă, pe care cutare sau cutare om o poate socoti potrivită pentru fundamentarea poziției sale, poate fi promovată ca motiv pentru sau contra judecății etice"[10].

Emotiviștii consideră că într-o propoziție judecata morală nu poate adăuga nimic judecății de existență. Se are în vedere specificul judecăților de existență care pot fi adevărate sau false, susținîndu-se că cele morale (în general judecățile de valoare) nu au această calitate. Ori, pentru a fi morală, o judecată, chiar dacă aparține unui subiect individual și finalizează o integrare comportamentală concretă, trebuie să aibă o semnificație și o

[9] A. J. Ayer, *On the Analysis of Moral judgements. Philosophical Essays*, London, 1954, p. 238.
[10] Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, 1944, p. 136.

valabilitate universală. Iar pentru a fi obiectivă ea trebuie să se condiționeze prin judecățile de existență. Orice apreciere trebuie să se întemeieze pe adevăr. Așadar, judecata morală nu este exclusivă, nu poate fi opusă judecății de existență. Totuși, ea are specificul ei. Nu se poate spune că nu adaugă nimic față de cele consemnate prin judecata de existență. Ea reflectă semnificația obiectivă, socială pe care o au faptele; este vorba de valoarea lor morală care rezultă din raporturile sociale ale faptelor, fenomenelor activității omenești. Iar reacția de conștiință morală, inclusiv afectivă, este o expresie atitudinală a cărei sursă o constituie implicațiile sociale obiective ale faptelor de comportament.

Prin judecata morală, subiectul moral realizează o dublă legătură, în mod simultan: cu morala și cu realitatea faptelor. Acești doi termeni de referință, primul în calitate de ghid și de principiu călăuzitor, al doilea în calitate de obiect al aprecierii și modelării, sînt deci obligatori în constituirea și funcționalitatea judecății morale, ca judecată de valoare socială și nu egoistă. Însă rolul subiectului moral este fundamental în constituirea și afirmarea ei. Acesta este factorul activ, conștient și creator care, pornind de la comportament, îl determină ca obiect al aprecierii (anticipate, concomitente sau posterioare); subiectul moral este acela care realizează efectiv selectarea acelor criterii (principii, valori sau norme) pe care le oferă morala socială, dar și moralitatea proprie și pe care le folosește în apreciere. El este acela care, pornind de la semnificația obiectiv identificată a faptelor, stabilește adresa precisă a acelor elemente de morală folosi-

bile în judecata morală. Şi el este factorul dinamic care modelează continuu judecata morală în raport de procesualitatea comportării şi a raporturilor pe care aceasta le implică continuu cu morala.

Fără rolul activ al personalităţii morala ar fi ineficientă şi inoperantă; de asemenea, comportamentul s-ar menţine în afara aprecierii morale. De aceea, încadrăm judecata morală în conştiinţa morală a personalităţii (ea poate fi şi un element al conştiinţei morale de grup sau a comunităţii). Această încadrare ne ajută să înţelegem şi un aspect important al antinomiilor morale între oameni. Prin judecată se poate naşte contradicţia între morală (şi deci între comunitate, grup — ca purtătorii şi susţinătorii moralei) şi obiectul aprecierii care poate să nu fie bine încadrat tocmai ca obiect al aprecierii morale. Contradicţia însă apare între societate (grup) şi individ. Atare contradicţie poate să se datoreze şi unei încadrări unilaterale a comportamentului în sfera aprecierii morale. În acest caz, contradicţia se poate datora unor unghiuri de vedere diferite în apreciere: subiectul actului moral poate aplica o judecată morală comportamentului său care pleacă, să spunem, de la un criteriu al omeniei, pe cînd altul sau alţii pot pretinde o judecată apreciativă întemeiată, de exemplu, pe criteriul dreptăţii sau corectitudinii. Nu mai vorbim de contradicţia dintre subiectiv şi obiectiv în pronunţarea şi susţinerea judecăţilor apreciative. Nu rareori, interesul individual sau de castă se substituie criteriilor moralei şi vehiculează judecata morală subminînd autoritatea moralităţii individului sau a unui grup. Apreciem în aceasta un fenomen deviant care lezează, sub diferite forme, ordinea

noastră morală. Ele sînt favorizate de dreptul la individualitate şi personalitate în democraţia socialistă. Este vorba de un drept pe care unii indivizi îl rup de datoriile şi răspunderile lor sociale. Este un fenomen aspru criticabil deoarece individualismul se susţine deghizat, prin intermediul valorilor. Modalitatea cea mai obişnuită este narcisismul, cînd individul absorbit de sinele propriu pur şi simplu nu este capabil să se conducă după criteriile universal umane în comportare. Judecăţile lui apreciative pot fi deci şi naiv egoiste. Recunoscut ca unul legitim, dreptul la individualitate pretinde astfel la o afirmare suverană a individului. De aceea, educaţia trebuie să fie profund preocupată de armonia dintre dreptul la individualitate şi judecata morală corectă, de confirmarea prin judecăţile morale a esenţei umane universale a personalităţii. După cum se cere în Codul etic, cinstea, sinceritatea, principialitatea şi corectitudinea, intoleranţa faţă de minciună, falsitate, ipocrizie, combaterea încercărilor de inducere în eroare trebuie să fie probele de control pentru afirmarea armonioasă în comportamentul uman a exigenţelor universale şi individuale ale acestuia.

Judecăţile morale presupun o sursă multiplă de constituire: cultura, informaţia bogată şi temeinică, acestea asimilate prin nevoile valorice ale formării şi dezvoltării personalităţii, ale afirmării atitudinale; ele presupun o însuşire profundă a valorilor şi normelor morale odată cu experienţa umanităţii privind aplicarea lor; în fine, ele solicită discernămîntul critic şi creativitatea proprie, însuşirea valorificată moral a unei experienţe proprii privind devenirea umanului.

3. Voința morală

Între comportamentele structurale ale conștiinței morale, voința îndeplinește un rol hotărîtor în actul moral. Reliefarea rolului ei în acest act ne permite să o înțelegem și ca dimensiune spirituală absolut necesară a personalității morale. Trăsăturile de voință sînt printre cele mai importante care permit omului să se afirme ca personalitate cu valoare socială și morală. Astfel, stăpînirea și detașarea de sine specifice moralității, consacrarea binelui moral care presupune a acționa în ideea de altul sau alții, datoria morală care este în legătură cu constrîngerea de sine și urmărirea imperativelor morale etc. solicită și afirmă asemenea trăsături ale voinței morale cum sînt: perseverența și fermitatea în realizarea țelurilor fixate (acestea cu valoare morală), capacitatea de a lua hotărîri și de a le transpune în viață, capacitatea de concentrare a forțelor de efort canalizat în direcția scopurilor decise, curaj, autocontrol, inițiativă, disciplină, activism, capacitate de a lucra în mod organizat și după un plan, independență etc.

Voința este secretul acestor trăsături de personalitate; ea este tocmai acea capacitate a conștiinței de a realiza un autoreglaj de tip superior care implică: deliberarea, un anumit sau anumite scopuri, planificare și autoorganizare a forțelor proprii, autocontrol etc.

Fiind prezentă la toate ființele vii, autoreglarea atinge numai la om nivelul superior fiind o reglare conștientă, voită, care presupune în principal următoarele:

a) stabilirea conștientă a scopurilor;

b) determinarea unui efort specific, desfășurat în mod organizat și planificat și numit efort voluntar;

c) adoptarea și săvîrșirea acelui comportament care conduce la evitarea ori biruirea obstacolelor.

Așadar, vom considera act de voință numai pe cel care se caracterizează prin intenție, prin deliberare asupra unor scopuri care, în felul acesta, apar conștiente și prin desfășurarea corespunzătoare a unui efort menit să înlăture orice piedică în realizarea scopului. Toate aceste trăsături ale voinței sînt prezente în conduita morală pe care, din acest punct de vedere, o putem înțelege ca o conduită pe bază de voință.

Actul moral însă presupune un conflict interior, uneori puternic, al motivelor care își dispută prioritatea prin excluderea reciprocă în declanșarea faptelor de conduită. Unele din aceste motive sînt obiect al dorințelor, sentimentelor, întruchipări ale pulsiunilor, altele ca de exemplu binele și datoria morală, principiile și normele sociale reprezintă obiectul voinței. Unii autori (Kant) consideră că acest conflict are loc în cadrul voinței între ceea ce el numește obiectul rîvnirii sau al înclinației și datoria respectului pentru legea morală. Mai precis, voința s-ar afla sub influența a două determinări contradictorii: din partea lumii inteligibile (de unde vine înrîurirea legii morale) și din partea sensibilității care înclină omul spre egoism și subiectivism*.

Unii psihologi compară însă voința cu afectivitatea găsind, în cazul comportamentului social, superioară voința. Astfel, W. Wundt descoperea că

* Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, Ed. științifică, București, 1972, pp. 30—31.

activitatea voluntară se impune printr-o depășire a celei afective. Mai recent, C. G. Jung consideră că voința a apărut mai tîrziu în evoluția umană, ea presupunînd o organizare rațională și culturală a energiilor și acțiunii.

J. Piaget subliniază că voința are loc în temeiul a două condiții: 1. conflictul între două tendințe ceea ce înseamnă că nu poate fi vorba de voință acolo unde există numai o tendință și 2. inegalitatea forțelor celor două tendințe. Într-adevăr, dacă în cazul pulsiunilor se poate afirma o singură tendință, în cazul voinței specific este tocmai conflictul tendințelor. Voința se distinge ca fiind capacitatea conștiinței de a impune motivul cu valoare superioară. Actul moral este tipic din acest punct de vedere. Orice situație morală a conduitei naște problema alegerii între mai multe variante posibile ale acțiunii. În acest caz, voința este confruntată cu tendințele cele mai diverse ca valoare între motivele afective și cele care țin de efortul ei, chiar și între diferitele ei motive. De exemplu, în anumite situații există diverse variante cu valoare morală inegală între care omul are de decis. Exercițiul moral al voinței are loc deci și în condițiile confruntării unor motive morale, inegale.

Dacă motivul sensibil se impune în chip nemijlocit actului, motivul moral solicită efort, încordare, lupta pentru înlăturarea unor motive sensibile, nocive pentru ființa morală. De aceea, voința morală are o dublă funcție: una coercitivă de înlăturare a determinărilor sensibile cu semnificație morală negativă, a motivelor dăunătoare și alta pozitiv-afirmativă care tinde să integreze conduita în sistemul de exigențe ale vieții sociale, ale formării și dezvoltării trăsăturilor personalității. Deci, actul voluntar moral supune conduita unor motive raționale care sînt garanția unei integrări superioare, adică sociale. Subliniem valoarea deosebită a rațiunii în cazul voinței morale avînd în vedere că în actul moral omul trebuie să procedeze în cunoștință de cauză. Voința oarbă, irațională este în genere un nonsens, cu atît mai mult pentru conduita morală care finalizează o ordine valorică a raporturilor sociale.

Întrucît, ca orice act voluntar, actul moral presupune înlăturarea obstacolelor, greutăților și dificultăților, deciderea scopului moral trebuie să fie însoțită de adoptarea unor mijloace corespunzătoare și de încordarea efortului în raport cu ele.

Obstacolele voinței morale sînt sau pot fi diverse. Cunoașterea lor este importantă și pentru a înțelege responsabilitatea morală. Între ele amintim cîteva mai importante:

a) *Constrîngerea din exterior* sau din partea pulsiunilor. Sînt uneori forțe exterioare care depășesc puterea individului silindu-l la acte împotriva voinței sale. Alteori, întîlnim cazuri de indivizi care nu se pot stăpîni în virtutea unor devieri în procesul dezvoltării lor morfofuncționale. După cum arăta Aristotel*, constrîngerea față de care omul este neputincios anulează sau diminuează răspunderea morală. Marele etician grec însă recomanda, pentru cazul în care constrîngerea de nebiruit ne împinge la fapte rușinoase, inumane, să mergem pînă acolo cu rezistența noastră împotriva ei ajungînd chiar pînă la acceptarea sacrificiului suprem.

* Vezi Aristotel, *Etica Nicomahică*, Casa Școalelor, București, p. 192.

Spinoza* a examinat din punct de vedere etic constrîngerea din partea afectelor care îl fac pe om robul acestora, neputînd acționa liber, adică virtuos din punct de vedere moral. El a reliefat rolul cunoașterii și al rațiunii (care pătrunde necesitatea), în eliberarea omului de sub domnia afectelor, în realizarea stăpînirii și conducerii raționale de sine.

Constrîngerea sub formele prezentate mai sus este deci un obstacol al voinței morale, o determinantă a acțiunilor involuntare cu efecte în sensul imoralității și deci în contra personalității morale.

b) *Frica* sau *teama* de consecințele neplăcute sau dureroase pentru nesupunerea unei voințe străine și care contrazice voința noastră corectă. Ea poate fi provocată de un șantaj, de o amenințare, daună, un pericol, schingiuirea, rușinea, în genere orice rău care ne inhibă voința morală, silind-o să renunțe la urmarea principiului moral și să urmeze răul. În fond, frica este tot o formă de constrîngere dar una care lucrează prin intermediul emoțiilor negative.

Menționăm însă că frica face voința să cedeze răului numai la omul slab, lipsit de curajul luptei cu forțele ostile binelui moral. Omul de caracter, ferm și curajos acceptă înfruntarea răului, demonstrînd că onoarea și demnitatea îi sînt valori superioare care îl ajută să fie consecvent cu sine însuși. Vom înțelege că frica apare în funcție de persoană, de dezvoltarea acesteia, de vîrstă etc. Dar, fiind, în general, împotriva voinței morale, este și împotriva personalității morale. Omul fricos ca și acela care este pradă constrîngerii nu se poate

* Vezi Spinoza, *Etica*, Ed. științifică, București, 1957.

ridica decît foarte anevoios la o conduită superioară, pe bază de valori și principii sociale.

Literatura de specialitate consideră că numai teama care în mod obiectiv nu poate fi preîntîmpinată ori depășită prin rațiune și prin înțelegerea profundă a fenomenelor și raporturilor sociale anulează ori diminuează responsabilitatea morală a individului. De exemplu, pentru copil frica este motivabilă. Însă frica ce nu poate suprima total libertatea subiectului nu scuză și nu întemeiază moralicește lipsa răspunderii. Personalitatea însă poate fi o forță superioară factorilor care generează frica, de aceea ea situează mai presus de orice, inclusiv față de calculele egoiste proprii, valorile culturii. Experiența vieții eroice (a conducătorilor patrioți, a luptătorilor revoluționari etc.) confirmă din plin superioritatea personalității față de sursele fricii ori temei.

c) Mobilurile sensibile (pulsiunile) în măsura în care se suprapun motivelor morale. Este vorba de instincte, de rîvnire, invidie, gelozie, dorință (inclusiv dorința de răzbunare sau de a face rău), pizmuirea, patima, pofta etc. Fiind intrinseci naturii individului, acestea se impun nemijlocit actelor de comportament. Influența lor este cu atît mai mare cu cît omul este mai puțin evoluat (pe scară istorică și ontogenetică). Supus lor, omul este neliber și deci lipsit de personalitate morală; el nu poate realiza acea detașare de sine necesară conduitei morale pe care Imm. Kant o aprecia ca fiind esențială pentru personalitatea morală. Prin efort și călire, prin educație, efectul nociv al pulsiunilor poate fi diminuat sau chiar anulat. În manifestare independentă de controlul conștiinței, al voinței morale, pulsiunile conduc ființa omului la abuzuri,

la vicii. Dar numai stările afective primare pot constitui obstacole ale voinței morale, pe cînd cele superioare (sentimentele și pasiunile cu semnificație morală, socială) concordă cu voința morală, stimulînd-o chiar. Apoi, în sistemul pulsiunilor nu orice formă sau manifestare a lor este contradictorie voinței morale; multe din ele sînt neutre sau indiferente din punct de vedere moral.

Imm. Kant aprecia că sub impulsul mobilurilor empirice (sensibile), voința este constrînsă, neliberă, determinată din exterior și deci nespecifică moralității. „Cînd voința își caută legea care trebuie să o determine în altceva decît în aptitudinea maximelor ei care o fac pe ea însăși legislatoare universală, prin urmare cînd, depășindu-se pe sine, caută această lege în natura vreunuia din obiectele ei, se produce totdeauna eteronomie"[11]. Ori voință morală, spune același gînditor, trebuie să fie independentă de condițiile empirice, de eteronomie*. Opoziția cu eteronomia apare netă: „autonomia voinței este unicul principiu al tuturor legilor morale și al datoriilor care le sînt conforme; din contra, orice eteronomie a liberului arbitru nu numai că nu întemeiază nici o obligație, ci mai curînd este opusă principiului obligației și moralității voinței"[12].

Plasînd mobilul sensibil în afara imoralului sau, în cazul recunoașterii sale, în sfera legalității, Kant face din voință cel puțin dominanta conștiinței morale.

[11] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 60.
* Eteronomia: determinarea voinței din exterior, la Kant de către mobilurile sensibile, și nu de legea morală.
[12] *Ibidem*, p. 121.

Personalitatea morală însăși se determină la el tocmai prin înălțarea omului deasupra lumii sale sensibile, personalitatea nu este altceva decît „... libertatea și independența de mecanismul întregii naturi, considerată totuși în același timp ca puterea unei ființe care este supusă unor legi speciale, anume unor legi pure practice..."[13], adică morale.

În orice caz, întrucît sila, teama, pulsiunile și altele (obișnuințele depășite etc.) sînt obstacole ale voinței morale, aceasta pentru a determina conduita personalității, trebuie să se afirme prin efort. Însă prin efort călăuzit de rațiune, de valori și principii.

A doua concluzie care se desprinde este că tocmai pentru că sînt naturale și multe din ele ispitesc ori cuceresc ființa umană prin faptul că sînt apropiate nevoilor ori dorințelor trupești, obstacolele voinței pot fi biruite printr-un mare efort, menit să asigure afirmarea motivului moral. Numai în condițiile în care esența socială a omului este puternică respectul pentru morală este preluat și de sentimentele superioare, de obișnuințe, deprinderi ș.a.

Acest efort intens pe care îl solicită constituirea și dezvoltarea moralității face ca voința să fie o dimensiune psihică principială a personalității. Detașarea de sine și stăpînirea de sine, precum și dedicarea binelui social sînt principalele repere dinamice ale voinței morale ca trăsătură a personalității.

O deosebită valoare o au trăsăturile morale ale voinței în condițiile dezvoltării revoluționare a so-

[13] *Ibidem*, p. 176.

cietății care angajează efortul voluntar moral și politic în spiritul principiilor eticii și echității socialiste. De aceea, voința morală a comunistului trebuie să se distingă prin înaltă intransigență împotriva vechiului, prin fermitate și hotărîre în eliminarea obstacolelor în calea progresului nostru social, prin spiritul unei înalte conștiințe revoluționare, prin curaj și inițiativă în afirmarea principiilor revoluționare, a noului, prin perseverență principială în îndeplinirea datoriilor și obligațiilor, prin consecvență și integritate morală etc.

Realizarea omului de voință care să acționeze în acord cu imperativele și deziderațele rațiunii, ale conștiinței sale morale garantează personalității sale o importantă forță spirituală în lupta pentru progresul patriei și poporului nostru.

4. Sentimentele morale

Ca și voința, sentimentele morale reprezintă o componentă activă principală a conștiinței morale, a moralității personalității. Pe de altă parte, sentimentul reprezintă o importantă sursă și forță subiectivă (afectivă) a respectării cerințelor moralei de către om, iar pe de altă parte apreciem ca morală o conduită și în măsura în care ea este izvorîtă din sentimentele pozitive, fiind obiectivarea practică a acestora. Atitudinea afectivă este esențială pentru personalitatea morală și pentru garantarea ordinii morale. Participarea sentimentului la declanșarea și rularea actului moral are darul să completeze insuficiențele simplei însușiri a noțiunilor morale care, cum s-a arătat, nu este suficientă pentru trecerea la act. Alături de convingerea morală, în interacțiune cu ea și chiar ca latură dinamică a ei, sentimentul reprezintă o puternică determinantă subiectivă a actului moral. Cunoștințele morale devin călăuze directoare ale acțiunii morale numai prin intermediul transformării lor în convingeri morale, al trăirilor emoționale ori afective pe care le trezesc. Discordanța dintre cunoștințele morale pe de o parte, convingeri și sentimente pe de altă parte, care au un caracter contrar, este dramatică pentru ființa umană și se poate repercuta în acte ostile ordinii morale. „Atît timp cît cunoștințele morale nu au devenit convingeri și sentimente morale, ele nu pot să acționeze ca motive stimulatorii interne ale faptelor de conduită morală"[14]. Conștiința morală reprezintă determinanta spirituală a acțiunii morale practice nu numai prin exercitarea funcțiunilor ei cognitive, ci prin împlinirea sa ca structură dinamică complexă, prin funcționalitatea sa integră tocmai ca proces dominant de conștiință în care voința, trăirea afectiv-emoțională se împlinesc ca atribute esențiale ale eului autonom și responsabil. „Conștiința morală devine o forță activă nu numai prin înțelegerea principiilor și normelor morale, ci și prin generalizarea experienței emoționale organizată într-un sistem de convingeri și sentimente morale"[15].

Eul ca realitate spirituală a omului nu numai că înțelege, gîndește, se convinge, dar și voiește, trăiește și simte etc. Prin aceasta el este conștiință. Ori sentimentul participă în chip esențial la con-

[14] A. Chircev, *Educația moral-politică a tineretului școlar*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1974, p. 7.
[15] *Ibidem.*

știință, inclusiv la ceea ce înțelegem prin conștiință morală.

Imm. Kant nu admite sentimentul (considerat mai ales ca afectivitate plăcută) în sfera moralității subiectului decît numai în sfera sentimentului de respect pentru datorie. După el, în actul moral rațiunea și voința se separă de sentiment tocmai pentru a garanta actului respectiv obiectivitate și universalitate; ieșirea din limitele subiectivității, a egoismului, ori individualismului se identifică, în actul moral, cu depășirea sentimentului. În fața actului moral voința decide „prin simpla formă a regulei practice, adică fără presupunerea vreunui sentiment, prin urmare fără reprezentările de plăcut sau neplăcut ca materie a facultății de a rîvni, care este totdeauna o condiție empirică a principiilor"[16]. Numai respectul pentru datorie nu este rîvnire după materie, după interese ș.a.

Limitînd forul subiectiv al moralității numai la deciziile formale ale rațiunii și voinței, Kant opera o trunchiere a conștiinței morale și, prin aceasta, limita recunoașterea actelor morale numai la acelea care sînt impuse din constrîngerile datoriei sau obligației.

Fără ca cerințele moralei să devină obiectul trăirilor afective, fără ca ele să înrîurească sentimentele, acceptarea lor rațională, numai înțelegerea semnificației și importanței lor imprimă atitudinii individului față de morală un caracter formal și rigorist. Sentimentul reprezintă un fenomen de conștiință care, în conexiune cu înțelegerea, condiționează receptarea de fond a moralei și totodată

[16] Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, Ed. științifică, București, 1972, p. 111.

transformarea motivelor subiective în fapte de conduită.

În realitate, sfera moralității include o arie mai întinsă și mai variată de fenomene de conștiință care propulsează actele de conduită și la nivelul afectivității. Chiar „sentimentul datoriei cuprinde nu numai latura negativă (ce se traduce prin autoconstrîngere, renunțare la „sine" etc.), ci și o importantă latură pozitivă, care se exprimă în dăruirea de sine, în dragostea față de oameni, dreptate și adevăr"[17].

Există sentimente morale, sentimente superioare față de care nici nu se poate concepe calitatea morală a faptelor de comportament: dragostea de patrie, devotamentul față de cauza socialistă, sentimentele de încredere, stimă și respect pentru oamenii, dragostea față de ei, iubirea prietenească, sentimentul solidarității etc. Prin atare sentimente ființa omului realizează tocmai depășirea limitelor egoismului și individualismului, caracteristică conduitei morale. Sînt situații ale comportării morale cînd obligația este neavenită și cînd sentimentul dragostei suplinește pe cel al datoriei. Adevărat, există fenomene afective care vin în conflict cu exigențele moralei și ale moralității subiectului. Nu este însă mai puțin adevărat că afectivitatea dispune, în condițiile proliferării umane superioare, de numeroase resurse pentru propulsarea comportamentului uman în direcția solicitată de modelul etic. De aceea critica sentimentalismului moral nu trebuie să se confunde cu negarea valorii morale în general a sentimentului.

[17] I. Grigoraș, *Datoria etică*, Ed. științifică, București, 1968, p. 151.

E. Dürkheim găsea chiar în „atașamentul față de grupul social" a doua trăsătură principală caracteristică pentru moralitatea subiectului: „deoarece oamenii trăiesc împreună în loc de a trăi separați, conștiințele individuale acționează unele asupra altora, și, prin urmare relații care se formează astfel: idei, *sentimente* apar ca și cum s-ar forma în conștiințele izolate"[18] *(s.n.—I.G.)*; „grupurile umane au o manieră de a gîndi, simți și trăi diferită de ceea ce este propriu membrilor lor cînd aceștia gîndesc, simt, trăiesc izolat"[19]. De aici rezultă că tocmai necesitățile conviețuirii sociale determină formarea unor sentimente sociale care se disting și printr-un conținut moral corespunzător și care reglează conduita morală a oamenilor (ca ființe sociale). De aici Dürkheim deduce prezența unei dimensiuni afective esențiale pentru fenomenul moralității umane (a omului ca parte a grupului social): „Ea consistă în *atașamentul* la un grup social din care face parte individul"[20] *(s.n.—I.G.)*. În acest caz afectivitatea funcționează ca o dimensiune socială, ca factor de integrare morală a omului.

Ce se înțelege însă prin sentimentul moral? Ocupîndu-se între altele cu această problemă Th. Ribot spunea: „Viața în comun chiar sub formă gregară, necesită anumite maniere de a acționa și habitudini fondate pe simpatie și demnitate prin scopul pe care îl urmăresc toți la un loc. Pentru ca ea să devină stabilă și să constituie o societate trebuie ca un element de fixitate să se adauge: conștiința

[18] E. Dürkheim, *L'education morale*, Paris, Félix Alcan, 1925, p. 71.
[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*, p. 73.

clară sau vagă a unei obligații, a unei reguli, a ceea ce trebuie să fie făcut sau evitat. Aceasta este apariția sentimentului moral"[21]. Nu vom stărui asupra supraestimării de către Ribot a rolului acestui sentiment în viața socială ceea ce traduce principiul filozofiei idealiste; reținem însă că primul mare psiholog care a cercetat sentimentul moral recunoaște totuși determinarea socială a acestui element de conștiință morală. Sursa emoțiilor și sentimentelor morale constă în raporturile sociale, în contactul cu oamenii: „obiectul sentimentelor morale, mai precis al sentimentelor politico-morale pe care le educă școala la generațiile în creștere îl constituie patria, statul nostru socialist, partidul, colectivele umane, evenimentele politice, relațiile sociale, persoana care se bucură de apreciere socială ș.a.m.d. În sfera sentimentelor intră tot ceea ce determină atitudinea față de oameni, față de diferite activități, față de relațiile interpersonale"[22].

Sentimentele morale pot fi pozitive ori negative în funcție de consecințele pe care le au în afectivitatea morală a subiectului respectarea sau încălcarea (ori nonreușitele) exigențelor morale ale conduitei. Ele imprimă corespondența manifestărilor de comportament uman cu trebuințele, interesele, aspirațiile și idealurile sociale și morale ale omului, cu normele și valorile morale. Asociindu-se cu alte elemente de conștiință morală, sentimentele morale decurg din faptul că o idee, o normă de comportare sau o exigență socială a conduitei, conștientizate de subiect, influențează trăirile afec-

[21] Th. Ribot, *La psychologie des sentiments*, Paris, Félix Alcan, 1908, p. 294.
[22] A. Chircev, *op. cit.*, p. 11.

tive, dobîndind prin aceasta și o coloratură emoțională. În dinamica conștiinței morale interacțiunile dintre sentimente și celelalte elemente ale ei este dialectică, reciprocă și nu univocă. Spre deosebire de alte sentimente, sentimentele morale sînt trăiri profunde și trainice ale sufletului, ele definind constante ale caracterului uman precum și valori stabile ale conduitei. Îndeplinind funcții ale valorilor morale și fiind forme (expresii) ale unui conținut moral, ele însele pot fi definite ca sentimente de valoare (de valoare morală). Ca atare, sentimentele morale participă la procesul aprecierii morale pe care îl realizează subiectul moral. Estimînd valoarea manifestărilor de conduită acesta se folosește nu numai de judecăți de valoare morală; simultan, el își exprimă acordul sau dezacordul afectiv, manifestîndu-se prin sentimente. Cînd însă este vorba de copii, educatorul are dubla datorie: a) aceea de a veghea ca funcția de apreciere morală să nu fie regizată de simțămintele momentane, empirice, adesea ostile ale copilului, ci de sentimente morale autentice chiar dacă ele sînt în formare; b) aceea de a obișnui pe copii să respecte întotdeauna în aprecierile morale, inclusiv cînd este vorba de reacții sentimentale, de criteriile obiective, principiale, reliefate de rațiunea morală.

Însă nu orice sentiment, sub influența căruia are loc respectarea moralei, are o valoare pozitivă și semnifică calitatea morală a atitudinii individului față de morală. Sentimentul de teamă, de exemplu, poate determina respectarea moralei însă nu înseamnă că avem de-a face cu o realizare efectiv morală a individului. Teama favorizează conformismul „moral" însă ea întreține sau poate între-

ține o poziție de conjunctură oportunistă favorabilă moralei. După cum se știe copiii mai ales la vîrstele mai mici, țin seama de preceptele și poruncile moralei uneori din teama față de „educator". Acest sentiment atestă faptul că voința lor se află sub influența unui principiu exterior, eteronom (al unei voințe străine). În acest caz, copilul este moral numai cît se știe observat și urmărit. Pe de altă parte, educația trebuie să ajute pe copii să depășească stările cînd respectarea unor norme morale se subordonează unor interese personale, de moment sau cînd ea are loc în schimbul unor satisfacții ori plăceri materiale (aceasta și nu idealul moral reprezentînd scopul în acest caz). Sentimentul moral nu se confundă cu acest sentiment de plăcere a cărui satisfacere face din respectarea normei morale un simplu mijloc. În condițiile necesității respectării normelor morale, sentimentul devine un mijloc, o condiție a idealului moral și nu invers. O atare relație între sentiment și idealul moral trebuie să fie urmărită de educație.

De aici rezultă marea importanță pentru activitatea educativă, aceea de a pune accentul pe formarea unor puternice sentimente morale la copii care să-i determine la respectarea moralei în orice condiții; sentimentele morale autentice favorizează trecerea de la eteronomie la autonomia morală a elevului, a oricărei ființe umane.

Sentimentele morale caracteristice moralității omului societății noastre reflectă o nouă atitudine față de societate, popor, patrie, muncă, colectiv, naționalități ș.a. Educația din societatea noastră contemporană are datoria să formeze oamenilor sentimente morale cum sînt: dragostea de patrie,

devotamentul față de partid, solidaritatea umană, sentimentul omeniei, al colectivismului, dragostea (pasiunea) față de muncă, sentimentul tovărășiei și prieteniei, sentimentul datoriei, al răspunderii, al stimei și respectului între oameni etc. Dimensiunile etice ale formării afectivității morale la copii și tineri precum și la adulți sînt cuprinse în Codul eticii și echității socialiste și comuniste.

Un rol deosebit de important trebuie să-l îndeplinească educația morală în societatea noastră în formarea și dezvoltarea sentimentelor datoriei și responsabilității. În perspectiva afirmării multilaterale a personalității aceste sentimente se impun prin libertatea morală și social-politică a omului, prin aceea că răspunderea morală socialistă se întemeiază pe necesitatea socială a comportării și pe autodeterminarea conștientă a ființei umane. Marea valoare socială a sentimentelor datoriei și răspunderii se determină prin exigențele activității revoluționare, patriotice din țara noastră care necesită creativitate și pasiune.

5. Deprinderile și obișnuințele morale

Activitatea conștiinței morale finalizează trăsături constante și durabile ale ființei noastre morale. De aceea, mulți gînditori, după modelul lui Aristotel, au caracterizat virtutea morală o habitudine. Dealtfel, prin contrast și răul moral se poate defini tot ca o habitudine. Ne gîndim la faptul că acest rău nu se confundă cu simpla greșeală sau cu greșeala care este un accident sau expresia unui act involuntar.

Iată de ce deprinderile și obișnuințele morale sînt constante ale conștiinței și conduitei personalității. Dacă prin judecățile morale, prin voință și sentimente, prin convingeri și concepții, forumul nostru spiritual controlează conștient actele morale, prin deprinderi și obișnuințe ele devin acte automatizate avînd la bază stereotipe dinamice. În plus putem spune că obișnuințele se fixează devenind o necesitate afectivă, întruchipînd și trebuința de ordin practic a unor acte repetate periodic. Or, deprinderile simple se reproduc numai în condiții adecvate ale acțiunii și cînd este solicitată expres și spontan în cadrul activității. Însă privitor la deprinderile și obișnuințele de conduită morală se pune problema dacă, lipsindu-le coordonarea conștientă manifestă, ele mai păstrează specificul actului etic. Precum se știe, actul moral este unul conștient care presupune motivele, intenția, idealul, judecățile de valoare, raportarea efectivă la norme, sentimentul datoriei și al responsabilității etc. Pe cînd deprinderea sau habitudinea, ca să folosim cuvintele Arletei și ale lui Roger Muchielli, este „comportamentul însușit prin repetiție sau antrenament și se desfășoară în consecință fără reglare conștientă, nici atentă și nici voluntară, ca urmare a automatismului desfășurării. În stare normală, habitudinile noastre țes comportamentul nostru cotidian în cea mai mare parte a sa, dar rămîn „la dispoziția" intenției voluntare adaptative, liberînd conștiința de eforturile de ajustare permanentă. Cînd comportamentul nu mai este decît o derulare în habitudini, el devine automat și rutinat"[23]. Au existat însă pedagogi care au contestat educației morale obiectivul de a forma deprinderi

[23] A. et R. Mucchielli, *Lexique de la psychologie*, Antreprise Moderne d'Edition, Paris, 1969, p. 77.

de conduită morală. Rousseau a fost un pedagog care afirma mai mult în glumă că „nu trebuie să lăsăm pe Emil să-și ia vreo deprindere, dacă nu voim să nu aibă nici una". Iar filozoful german Immanuel Kant respingea categoric obiceiurile în activitatea morală, în numele autonomiei voinței, considerînd că „cu cît un om are mai multe obiceiuri, cu atît mai puțin liber și independent este"[24]. Și tot el preciza că „trebuie să facem în așa chip ca copilul să lucreze bine după propriile sale maxime și nu din obișnuință . . ."[25].

Adevărat, obișnuințele și deprinderile de conduită pot deveni o piedică pentru libertatea morală și pentru progresul moral al persoanei cînd ele își pierd valoarea morală și vin în contradicție cu morala, cu noile exigențe, ale dezvoltării morale a personalității, ele pot contrazice libertatea și atunci cînd sînt însușite de către elevi în mod mecanic și dogmatic, cînd respectarea lor nu lasă loc pentru libertatea de alegere a unor căi noi de acțiune morală. Este și cazul cînd în procesul educației etice pe care o desfășoară, educatorul moral are de luptat uneori cu obiceiuri și moravuri învechite, fixate copiilor fie în familie, fie în anumite medii viciate.

Însă critica unor atari deprinderi și obișnuințe nu trebuie să se confunde cu negarea oricăror deprinderi și obișnuințe de conduită morală. Deprinderile și obiceiurile bune din punct de vedere moral nu numai că nu neagă dar chiar condiționează efectiv libertatea morală; scutit de eforturi reînnoite în repetarea unor acte morale, executînd automatizat aceste acte, omul se poate concentra asupra rezolvării unor noi probleme ale evoluției sale; posibilitățile sale de autodeterminare morală sporesc. Cu cît, prin deprinderea morală, el se integrează mai bine în ordinea morală a societății noastre, în procesul muncii și activității sociale, cu atît el își poate economisi eforturile spre a le utiliza în direcția unor noi progrese ale personalității sale. Așadar, deprinderea autentic morală poate fi, cînd este corect respectată, un adevărat factor de progres și libertate morală.

[24] Imm. Kant, *Tratat de pedagogie*, Editura Librăriei Leon Alcaly, București, 1912, p. 89.
[25] *Ibidem.*

Sforțarea inutilă este, în comportarea nedeprinsă, nu numai neeconomicoasă, dar chiar și inapreciabilă din punct de vedere moral. Dar chiar și sforțarea utilă nu este la baza oricărui act moral. „Meritul și sforțarea nu sînt toată moralitatea. Eu sînt mai sigur că un om va face binele cînd binele acesta nu-l va costa nici-o osteneală"[26].

Este cunoscut faptul că în progresul moral nu numai anumite acte de comportare devin modalități automatizate, ci chiar și anumite norme, îndeosebi norme elementare de conduită, își reduc sau chiar pierd modalitatea funcțională conștientă întrucît, ca urmare a dezvoltării conștiinței, a educației, a progresului civilizației, desfășurarea corespunzătoare a conduitei reprezintă, într-o anumită măsură, un fenomen firesc, de la sine înțeles. Marx, în *Critica programului de la Gotha* și după el Lenin, în lucrarea sa *Statul și revoluția*, subliniau că în societatea viitoare comunistă actualele norme elementare de conviețuire socială vor deveni de-

[26] G. Compayre, *Curs de pedagogie teoretică și practică*, Ed. Librăriei H. Steinberg, București, pp. 266—267.

prinderi și obișnuințe de conduită. „...N e c e s i t a t e a respectării regulilor simple, fundamentale ale oricărei conviețuiri omenești va deveni foarte repede o d e p r i n d e r e"[27] *(s.n.—I.G.)*. La dobîndirea unui asemenea rezultat concură, în bună măsură și educația. Cu toate acestea, deprinderile și obișnuințele de conduită continuă să păstreze și caracteristici ale faptului moral.

Mai întîi, precizăm că ele sînt precedate de un stadiu de conducere conștientă a conduitei, își au originea în faza *reglării conștiente* a actului moral. Educatorul determină pe copil să-și însușească deprinderi de conduită adresîndu-se cu prioritate conștiinței acestuia, nedezvoltate încă, dar în măsură să recepționeze exigențele de conduită, să asimileze concret poruncile învățînd empiric ce este bine și ce este rău, ce este permis și ce este interzis etc. Reglarea conștientă a actului menit să devină deprindere are un caracter senzorial-concret; indicațiile și imperativele morale sînt direct legate de act la începuturile dezvoltării morale a copilului, conștiința morală abstractă reflexivă va apare mai tîrziu. Totuși, valoarea morală a actului începe să se conștientizeze treptat sub conducerea educatorului. Însă actul cunoaște nu numai faza cînd semnificația sa morală îmbracă și forma unei *reglări conștiente*. Caracterul conștient al actului moral nu se reduce la reglarea conștientă afectivă. În cazul deprinderii, conștiința se eliberează de „eforturile de ajustare permanentă", de reglarea atentă și voită a diferitelor acte care alcătuiesc comportamentul moral. Însă semnificația

[27] V. I. Lenin, *Opere alese*, în două volume, vol. 2 ed. a II-a, ESPLP., 1954, p. 200.

morală, în primul rînd din punct de vedere obiectiv, a comportamentului automatizat nu dispare. În al doilea rînd, trăsăturile subiective esențiale ale actului moral nu-și încetează prezența efectivă în deprindere: intenția, voința, sentimentul datoriei și răspunderii, veghea conștiinței morale etc. Însușirea conștientă a actului devenit deprindere nu se confundă cu forma subiectivă a conduitei, adică cu conștiința morală. Deprinderea rămîne morală numai atîta timp cît actul practic corespunde și principiilor conștiinței morale; ea este o automatizare a conduitei și rămîne morală numai în măsura în care conduita reprezintă obiectivarea (realizarea) moralității subiectului, a conștiinței sale morale. În cazul în care deprinderea vine în contradicție cu exigențele morale ale conștiinței, aceasta din urmă recurge din nou la „eforturile de ajustare permanentă", de reglare atentă și voită pentru a o repune de acord cu principiile conștiinței morale.

Așadar, trecerea conduitei morale la deprindere nu înseamnă trecerea la o fază cînd actul scapă controlului conștiinței morale; el se eliberează numai de consumul acelui efort impus de procesul însușirii și al executării sale cît mai corecte care necesită controlul empiric, direct al conștiinței. Conștiința morală trece în stare virtuală: ea rămîne de veghe, menține deprinderile sub control. În al treilea rînd, actele ce funcționează pe bază de *deprindere* morală *funcționează* efectiv ca valori morale primind caracteristica de *morav*. Moravurile sînt tocmai deprinderile și obiceiurile de comportament pe care orice nouă generație le moștenește de la generațiile anterioare. Normarea, reglarea și judecarea morală precum și

educaţia morală se folosesc de virtuţile modelatoare şi educative ale moravurilor. Spre exemplu, astăzi educaţia morală are atribuţia de a cultiva noile generaţii în spiritul tradiţiilor morale înaintate ale poporului.

În fine, adăugăm şi cîteva referinţe la mari gînditori, eticieni şi teoreticieni ai educaţiei morale, care au recunoscut deprinderea ca modalitate a conduitei morale şi sarcinile educaţiei morale de a forma deprinderi şi obişnuinţe de conduită. Îl avem în vedere pe Aristotel care găsea habitudinea, alături de libertatea de voinţă, trăsătură esenţială a actului moral şi spunea că „virtutea este... un *habitus* al alegerii, care ţine mijlocul* stabilit pentru noi şi e determinat de raţiune..."[28]. Sau „...virtutea omului trebuie să fie un *habitus* cu ajutorul căruia el însuşi este bun şi-şi săvîrşeşte bine opera sa". Pentru că „dacă virtuţile nu sînt deci nici efecte nici facultăţi, nu rămîne decît că sînt un *habitus*"[29]. Rezultă de aici că virtutea, actul şi îndeosebi caracterul moral se disting prin constanţă, de aici şi rolul important al habitudinii. În întărirea celor afirmate adăugăm dintr-o lucrare de educaţie morală următoarele: „...or morala este, în esenţă, un lucru constant, totdeauna identică cu ea însăşi, atîta timp cît observaţia nu se întinde la perioade de timp prea mari. O acţiune morală trebuie să fie mîine ceea ce a fost astăzi indiferent de dispoziţiile personale ale agentului care o îndeplineşte. Moralitatea presupune deci o

* Pentru Aristotel virtutea este conduita care alege şi urmează o linie de mijloc între două extreme; de exemplu, cumpătarea este mijlocul între risipă şi zgîrcenie.

[28] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Casa Şcoalelor, 1944, p. 69.

[29] *Ibidem*, pp. 66—67.

anumită *aptitudine* de a *repeta aceleaşi acte* în *aceleaşi circumstanţe*, şi, prin urmare, ea implică o anumită putere de a *contracta deprinderi*, o anumită nevoie de regularitate... Cînd o anumită manieră de a acţiona a devenit o Obişnuinţă într-un grup, tot ceea ce se îndepărtează de ea provoacă o mişcare de reprobare foarte vecină cu cea care este provocată de faptele morale propriu-zise. *Ea participă într-o manieră oarecare la acest respect particular al cărui obiect îi sînt practicile morale. Dacă nu toate habitudinile colective sînt morale, toate practicile morale sînt habitidini colective.* Prin urmare *oricine este refractar la tot ceea ce este habitudine, riscă să fie refractar şi la moralitate*"[30] *(s.n.—I.G.)*.

Concluzia care se desprinde din demonstraţia înfăptuită mai înainte este următoarea: deprinderile şi obişnuinţele morale reprezintă nu numai un scop (sarcină-scop) al educaţiei morale, ci şi un mijloc de educare morală. În această dublă ipostază ele se recomandă ca una din importantele sarcini ale educaţiei morale. Ca scop în sensul că ele reprezintă una din finalităţile educaţiei, ca mijloc în sensul posibilităţilor ca, prin educaţie, ele să funcţioneze ca modele de conduită şi să influenţeze în bine conduitele morale ale copiilor şi tinerilor.

Prin deprinderi oamenii ajung la un nivel ridicat de comportare morală, la o integrare firească în ordinea grupului, în activitatea socială; în virtutea habitudinilor ei probează respectul pentru morală chiar şi în lipsa educatorului, a principiului eteronom al comportării.

[30] E. Dürkheim, *L'Education morale*, Paris, 1925, p. 31.

Deprinderile de conduită morală, garantează pe de o parte, însăşi valabilitatea şi trăinicia convingerilor şi sentimentelor morale, prevenind, într-o anumită măsură, stingerea sau chiar compromiterea lor în conştiinţa omului iar, pe de altă parte, ele contribuie la armonizarea şi echilibrarea fiinţei morale prin realizarea concordanţei dintre conştiinţă şi act, dintre cuvînt şi act. Căci deprinderea de conduită morală menţine actul în armonie cu viaţa interioară. În lipsa deprinderilor şi obişnuinţelor de conduită morală nu numai că se pot săvîrşi fapte în contradicţie cu morala în general, dar chiar şi anumite fapte care sînt regizate de bune intenţii morale nu pot fi executate corect, cît mai aproape de modelul etic; se pot petrece, în acest caz, distonanţe între fapte şi principiile de conştiinţă.

În lumina celor afirmate rezultă că formarea habitudinilor morale reprezintă o sarcină fundamentală a educaţiei morale. Afirmaţia este cu atît mai valabilă cu cît pentru a se stabiliza deprinderea necesită un efort conştient din partea omului. Urmînd unui efort şi unei conştientizări morale a subiectului, deprinderea exprimă obiectivarea trainică, în fapte, a acesteia, perpetuarea ei reală, practică.

6. Caracterul moral

Caracter şi personalitate — două noţiuni concurente în desemnarea fiinţei morale a omului, cunoscînd chiar la unii autori substituiri reciproce. Într-adevăr, ambele noţiuni reprezintă sinteze ale trăsăturilor umane şi fiecare din ele se regăseşte

prin trăsăturile celeilalte*. Pe de altă parte, se consideră, pe bună dreptate, că cine nu are caracter moral nu are nici personalitate morală.

Pentru a înţelege mai bine interpătrunderile dintre personalitate şi caracter să vedem mai întîi ce se înţelege prin noţiunea încă neexaminată — cea de caracter.

Specialiştii în studiul caracterului reţin mai multe accepţiuni ale noţiunii. Provenită din greaca veche (*haractir* = semn distinctiv, trăsătură a feţei etc.), noţiunea a evoluat cu diferite sensuri (virtute, simţire şi acţiune, afectivitate şi voinţă, semn distinctiv etc.) pentru ca astăzi să putem desprinde următoarele sensuri: caracteristică (particularitate) esenţială din care a derivat şi sensul psihologic de trăsătură specifică prin care o persoană se deosebeşte de alta; sensul etic, caracter de virtute morală (ansamblul lor).

Şt. Zisulescu defineşte caracterul „... ca fiind ansamblul trăsăturilor esenţiale, constante şi unitare, ale personalităţii care-i conferă un stil propriu, specific, de reacţie faţă de realitatea trăită sau, mai concis, un mod constant de reacţie, specific fiecărei persoane, în relaţiile sale cu ceilalţi oameni"[31].

Prin noţiunea de caracter oamenii au reţinut şi promovat trăsăturile constante, durabile şi temeinice ale personalităţii. Aceste trăsături nu trebuie deci privite ca ceva oarecare şi neesenţiale în sistemul însuşirilor umane. Experienţa vieţii şi muncii în comun i-a condus pe oameni la necesitatea deter-

* Vezi V. Pavelcu şi C. Logofătu, *Caracterul*, în *Probleme fundamentale de psihologie*, Ed. Academiei R.S.R. Bucureşti, 1980.

[31] Ştefan Zisulescu, *Caracterul*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978, p. 30.

minării și susținerii unor asemenea trăsături, trainic fixate în comportamentul lor social. Fără ele nu este posibilă ordinea raporturilor sociale și concordarea intereselor și atitudinilor umane. Acestea au devenit trăsături de caracter. Ele însă nu sînt numai un simplu produs, ci și o susținere conștientă de către societate prin educație și prin trebuințele impuse de practica vieții sociale. Pentru oameni trăsăturile de caracter, prezența sau lipsa acestora reprezintă un criteriu important de referință în relațiile lor reciproce, un reper principal care orientează și programează atitudinile, un motiv hotărîtor al apropierii sau îndepărtării oamenilor între ei, un factor de organizare sau evitare a colaborării, cooperării sau conviețuirii reciproce. În cele mai diverse forme și orientări, în condiții determinate oamenii de caracter se caută, se apropie, se susțin în cele mai diverse împrejurări și condiții, evitînd prin toate mijloacele pe cei lipsiți de caracter. Dese însă sînt cazurile cînd se unesc și cei lipsiți de caracter mai ales cînd își pot programa între ei interesele, folosindu-se unul de altul drept mijloc, rol liber consimțit (după principiul „ajută-mă ca să te ajut și eu").

Dacă în relația oamenilor de caracter, fiecare apare deopotrivă în dublul rol de scop și de mijloc, în raporturile lipsiților de caracter indivizii apar, de regulă, numai în situația de mijloc pentru celălalt. Ultima este numai o relație interesată. Pe de altă parte, ca și trăsăturile de caracter, raporturile dintre oamenii de caracter sînt consistente și durabile, pe cînd cele între cei lipsiți de caracter sînt de conjunctură și condiționate de nevoile pe care le au unii de alții mai ales într-o situație în care interesele meschine îi unesc sau, mai corect spus, îi leagă. Și despărțirea dintre ei este tot atît de urîtă ca și apropierea.

Firește, contactele nu sînt numai între cei de caracter sau numai între cei lipsiți de caracter. Contradicțiile apar și în raporturile dintre cei cu caracter și cei lipsiți de caracter.

O problemă nu mai puțin importantă este aceea a omului slab de caracter, oscilînd în situația cînd se află în raporturi cu oamenii care se disting prin caractere tari și între care se ivesc și situații antinomice. Caracterul slab și oscilant este o importantă problemă socială a vieții și activității oamenilor. Este greu să te poți baza pe un asemenea om. Și situația e și mai gravă atunci cînd caracterul slab aparține unui lider de care depinde într-o măsură soarta subalternilor. Liderul influențabil, care se conduce după prima părere primită sau numai după o singură părere este un individ slab de caracter și care vine în contradicție cu principiile și valorile sociale. Este și un lider care favorizează și întreține stările conflictuale între oameni, nemulțumirile, defavorizînd munca, valorile umane, dezvoltarea și afirmarea personalității. Cele spuse subliniază deci că problema caracterului este o mare problemă a relațiilor noastre sociale, o problemă etică și politică ceea ce demonstrează că formarea și dezvoltarea caracterelor umane trebuie să fie conștient soluționată. Nevoia unor bune raporturi între oameni solicită în mare măsură caracterul ca soluție. De aceea, caracterul trebuie stimulat și susținut de către întreaga noastră societate, de către fiecare om și grup de muncă sau de conviețuire socială.

Dar, s-a pus și se pune problema valorii caracterului. Cele spuse mai sus referitor la relația dintre

caracter și conviețuirea socială a oamenilor presupun un caracter cu valoare socială, morală, politică, filozofică etc. Or, întrebarea care încă stăruie, nu numai în conștiința teoretică, dar și în cea obișnuită, este următoarea: este caracterul numai o valoare sau el este sau poate fi și o antivaloare? Există destul de frecventă disjuncția caracterului cunoscută în afirmațiile: are un caracter admirabil sau are un caracter infect ceea ce s-ar putea confunda cu lipsa caracterului moral.

Pe vremea sa, M. Eminescu lua constanța trăsăturilor umane drept criteriul fundamental al înțelegerii caracterului, ceea ce avea să înlăture din definirea acestuia criteriul axiologic. „Ce va să zică caracter? Un om, cu principii bune ori rele, tot una, pe care cunoscîndu-le însă, să știi sigur și tare, să poți prooroci cu sfințenie, cum că în împrejurarea cutare și cutare, omul nostru se va purta așa și așa, dar în fine numai așa și nu altfel. De se poartă altfel, chiar de s-ar purta bine, totuși nu mai e cu caracter ci fără. În fine omul, a (le) cărui fapte sînt dictate de principii bune sau rele, salutarii sau pernicioase, e om de caracter, iar omul care lucrează sub impresiunile momentului, fără ca prin faptele lui să se țese firul cel roșu al principiilor, e om fără caracter, e un factor cu care nu poți calcula, e un individ, de care nu poți ști, cum se va purta anume în împrejurarea cutare sau cutare"[32].

Ideea dominantă în cuvintele lui Eminescu este aceea a posibilității cunoașterii caracterului dat de

[32] Mihai Eminescu, *Scrieri politice și literare*, vol. I, București, Institutul de arte grafice și editură „Minerva", 1905, pp. 26—27.

natura stabilită și deci repetabilă a trăsăturilor acestuia. În accepțiunea sa se presupune sfera largă a noțiunii de caracter (de trăsături permanente și esențiale, adică de însușiri caracteristice, deosebitorii pentru fenomene și persoane) care este aplicată și în plan etic. Este deci un înțeles care justifică, în cazul oamenilor, expresiile „cu caracter bun", „cu caracter rău (infect)". Lipsit de caracter fiind individul schimbător.

Astăzi discuțiile tind să admită în plan etic numai caracterul ca valoare, asociind lipsa de caracter cu antivaloarea morală. De exemplu, după R. Müller „caracterul nu e niciodată natură pură, ci și produs cultural, de aceea trebuie privit și din punct de vedere etic"[33]. Iar Șt. Zisulescu consideră „...că o importantă particularitate a trăsăturilor de caracter este conformitatea activă cu etica socialistă"[34].

Este important, în aceste puncte de vedere, că sfera noțiunii de caracter nu se rezumă la caracterul moral; totodată se consideră că trăsăturile de caracter trebuie privite și din punct de vedere etic sau că ele trebuie să fie în „conformitate activă cu etica". Neadmiterea contradicției între caracter și morală echivalează cu singura recunoaștere a caracterului rezultînd că invers, contradicția cu morala înseamnă lipsa de caracter? În orice caz, concluzia afirmativă nu este obligatorie.

Dacă recunoaștem, în spiritul cercetărilor mai recente, că sfera noțiunii de caracter este mai largă decît aceea a caracterului moral rezultă că tocmai

[33] Richard Müller, *Freienfels. Lebensnahe Charakterkunde*, Leipzig, W. R. Lindner, 1935, p. 162.
[34] Ștefan Zisulescu, *op. cit.*, p. 28.

în acest sens mai cuprinzător caracterul (politic, intelectual etc.) poate exista și în contradicție cu cerințele etice ale caracterului și că deci acordul caracterului cu cel moral este, în această ordine de idei, un deziderat și o datorie. În felul acesta caracterul imoral (infect) ar fi caracterul incomplet al omului și totodată în contradicție cu morala; totodată acest caracter rău ar conține și trăsăturile *permanente* ale imoralității individului. Sînt motivele care, după părerea noastră, justifică și folosirea expresiei „caracter rău". Ne revoltăm împotriva unui astfel de caracter deoarece trăsăturile constante, stabile ale unui individ (definitorii pentru noțiunea de caracter) funcționează în sensul răului moral. Uneori se întîmplă că într-un colectiv, ba chiar și în fruntea lui să fie un om rău care întreține dorința membrilor colectivului de a scăpa sau de a se elibera de poziția care impune influența lui nocivă.

Credem însă că este justificată și noțiunea „lipsit de caracter". Ne interesează în lucrarea noastră latura etică a problemei dar credem că ea poate avea o valoare generală — privind orice lipsă de caracter.

În sens etic, lipsit de caracter este acela căruia îi lipsesc trăsăturile constante, temeinice și durabile, omul slab și oscilant între bine și rău, conformist și laș. Cu alte cuvinte individul pe care nu te poți baza, care justifică lipsa de încredere sau care îți înșeală încrederea acordată. Prin urmare, genul proxim este lipsa trăsăturilor constante (a caracterului) iar diferența specifică presupusă prin expresia „lipsă de caracter" constă în răul moral pe care îl întruchipează conduita lipsită de trăsături constante.

Deci, găsim că limbajul moral pornește de la două realități relativ distincte cînd folosește ambele expresii: „caracter imoral" și „lipsă de caracter". Concluzia este, în primul caz, că nu e totul să ai caracter iar în al doilea caz, că nu poți fi moral dacă nu ai trăsăturile caracterului, adică ale permanenței și certitudinii.

De aici rezultă ideea noastră fundamentală că personalitatea morală unește termenii, caracterul și exigențele morale, permanența și certitudinea cu valoarea, demnitatea constanței și temeiniciei cu omenia și principialitatea. Acești termeni ne pot sugera multe derivații pentru trăsăturile idealizate ale caracterului moral în societatea noastră: credința în idealul nostru moral, devotamentul față de cauza superioară în numele căreia are loc dezvoltarea noastră socială, consecvența și perseverența în lupta pentru făurirea unei lumi mai bune și mai drepte, spiritul de ordine și disciplină în slujba edificării acesteia, curaj și răspundere, dăruire și creativitate față de datoriile sociale și față de sine, patriotism și cinste în relațiile interne și externe; modestie și demnitate, omenie și exigență, sinceritate și măsură etc. etc.*.

„Caracterul apare ca nucleu al personalității, întrucît exprimă atît partea profund individuală cît și valoarea morală personală"[35]. Înseamnă că personalitatea nu poate fi redusă la caracter, cu atît mai puțin la caracterul moral**.

Personalitatea morală nici ea nu poate fi rezumată la caracterul moral. Acesta, însăși, este nu-

* Vezi *Codul principiilor muncii și vieții comuniștilor...*
[35] P. Popescu-Neveanu, *Dicționar de psihologie.*
** Vezi, Vasile Pavelcu, *Invitație la cunoașterea de sine*, Ed. științifică, București, 1970.

mai nucleul ei, ceea ce, firește, înseamnă esențialul. Trăsăturile morale ale personalității se regăsesc în caracterul moral al acestora nu numai ca simple trăsături consistente și durabile, ci mai ales prin unitatea lor indisolubilă. Caracterul „...este cea mai profundă formă sintetică a personalității în care aceste însușiri sînt în permanentă interacțiune"[36]. Caracterul moral înseamnă nu numai specificitatea trăsăturilor morale esențiale, ci și unitatea lor sistemică, structura lor relativă și ierarhică.

Valoarea caracterului moral nu constă deci în prezența sistemică a tuturor însușirilor pe care le poate asimila moralitatea personalității; asimilarea selectivă a acestora nu înseamnă finitudine și exclusivitate față de alte însușiri, ci deschidere în cadrul unui proces continuu care asigură îmbogățirea morală permanentă a ființei umane. Orice exagerare a unei trăsături morale și absolutizarea ei împotriva altora poate compromite acea valoare a caracterului moral care rezultă ca expresie a unității și sintezei morale pe care este determinat s-o întruchipeze.

În exercitarea trăsăturilor de caracter, personalitatea nu solicită numai efortul voinței, deși aceasta este esențială în activitatea de caracter. Trăsăturile de caracter aparțin nu numai voinței, ci unei structuri de conștiință căreia îi aparțin și gîndirea, și elementele superioare ale afectivității etc.

Studiile referitoare la caracter impun raportarea acestuia la temperament. Unii autori (Réne Le Senne, Klages, Heyman ș.a.) identifică tempera-

[36] Șt. Zisulescu, *op. cit.*, p. 27.

mentul cu caracterul, alții, dimpotrivă opun între ele cele două laturi ale personalității. Autorii de specialitate consideră ca cea mai consistentă concepția potrivit căreia temperamentul ar fi baza naturală a caracterului, baza psiho-fiziologică a acestuia (Ananiev), latura dinamico-energetică a personalității (Rubinstein). Determinîndu-se în cadrul structurii individualității ca expresie comportamentală a unor particularități nervoase, temperamentul include proprietăți funcționale de maximă generalitate (P. Popescu-Neveanu). Prin ele individul nu se caracterizează specific, ci numai ca aparținînd la un tip (coleric, sanguin, flegmatic, melancolic etc.).

Se pune problema în ce măsură personalitatea și caracterul moral sînt influențate de temperament. S-a stabilit că acesta din urmă nu influențează conținutul social (inclusiv moral) al conștiinței și conduitei, ci numai modalitatea și forma de manifestare a caracterului, a personalității morale. Temperamentul e nativ, pe cînd caracterul se dobîndește în dezvoltarea socială a omului.

Dacă pornim de la proprietățile fundamentale ale excitației și inhibiției după care se determină temperamentul — forța, echilibrul și mobilitatea — putem constata că ele influențează asemenea însușiri morale ca stăpînirea de sine, perseverența, curajul (vezi și Al. Roșca), cumpătarea, fermitatea, abstinența etc.

O altă constatare făcută de specialiști este că orice tip de temperament poate fi infrastructura modală a caracterului moral (și nu numai moral). Putem însă admite că manifestările temperamentale participă la exteriorizarea caracterului și în acest sens ele pot fi incluse în aprecierea conduitei. Însă și caracterul influențează manifestările

temperamentale și ele educabile într-o anumită măsură. Aceasta presupune că între caracter și temperament pot fi și contradicții. Între impulsivitate și motivul moral, între întîrzierea reacției și curaj, între dezechilibrul temperamental și exigența morală a măsurii sau între dorința nestăpînită și principiul cumpătării se creează contradicții și stări conflictuale, pe care conduita, autodeterminată prin trăsăturile de caracter, le soluționează, depășindu-le.

Calitatea de luptător revoluționar, de militant și constructor al societății socialiste se determină și impune prin intermediul caracterului moral și politic comunist ce se remarcă prin concepția științifică despre lume, prin spirit revoluționar, prin atitudinea creatoare în muncă, prin combativitate și fermitate principială, prin abnegație și cutezanță, prin modestie și omenie, sinceritate și simplitate, stimă și încredere în om etc. Aceste trăsături de caracter sînt, alături de multe altele, distinctive pentru conștiința și conduita omului societății noastre. Relația esențială dintre ele și omul nou se reflectă și în politica educației din țara noastră. Afirmația se confirmă și prin următoarea referire: „omul nou al societății noastre socialiste, întreaga generație tînără trebuie să promoveze în toate împrejurările cinstea, sinceritatea și modestia, corectitudinea și răspunderea în muncă și viață"[37]. Sînt trăsături care reprezintă forța și valoarea superioară a personalității noi.

[37] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. XII, Editura politică, București, 1976, pp. 158—159.

V. Conștiința morală de sine

Conștiința de sine este conștiința calitativ distinctă a personalității, fiind „...cea mai înaltă formă de psihism"[1]. Afirmația comportă două precizări principale: 1) nu numai psihicul ci și conștiința nu se limitează la conștiința de sine, aceasta din urmă fiind una din manifestările ei superioare; 2) personalitatea solicită activitatea completă a conștiinței, conștiința de sine fiind doar o trăsătură distinctivă a ei. De aceea „se impune ca prin persoană și personalitate să înțelegem nu numai ceea ce reprezintă conținutul conștiinței de sine și imaginea eului în conștiința altuia (individul la persoana întîia și la persoana a treia), ci întreaga ființă umană, adică «organizarea dinamică a aspectelor cognitive, afective, conative, fiziologice și morfologice ale individului» (Sheldom și Allport)"[2].

Conștiința cunoaște o structură complexă, cu diverse niveluri de organizare și de funcționalitate. Nu toate acestea disting comportamentul de personalitate în mod specific, deși toate îl realizează global. Numai că unele acte și însușiri de conștiință sînt sau aparțin infrastructurii comportamentului personalității, fiind elementele primare ale conștiin-

[1] Tiberiu Prună, *Conștiința de sine*, în *Probleme fundamentale de psihologie*, Editura Academiei R.S.R., București, 1980, p. 104.

[2] Vasile Pavelcu, *Invitație la cunoașterea de sine*, Editura științifică, București, 1970, p. 33.

ței și echivalente unei structuri mai complexe a comportării umane, altele sînt inerente și definitorii pentru personalitate, realizînd trăsături esențiale ale acesteia.

Așa cum personalitatea nu se reduce la personalitatea morală, tot așa conștiința de sine nu se rezumă la conștiința morală de sine. Ca trăsătură a personalității morale, conștiința de sine este una din expresiile superioare, fundamentale a respectului pentru morală. Ea depășește, deci, acea relație dintre morală și om care are numai sensul unic de la morală (ca fenomen social) la moralitate sau respect pentru morală (ca fenomen individual) și care rămîne la nivelul cunoașterii obligațiilor, al conștiinței respectului lor necondiționat și al consecințelor care survin ca urmare a atitudinii consemnate din partea individului față de ele.

Ca factor superior al moralității, conștiința de sine este o autodeterminare complexă a omului cu sine și cu societatea. Conștiința morală de sine este deci o atitudine interiorizată față de sine care se intercondiționează (pe plan subiectiv) cu atitudinea față de alții. Conștiința de sine este în interdependență necesară și esențială cu conștiința de altul. Ea este în mod necesar și o conștiință morală de sine. Atributele ei structurale și funcționale sînt multiple, diverse sau integrate pe principiul polarității. „Ea este, în același timp, cauză și efect al activității persoanei, reflectare și reglare; totodată, informație, control și decizie"[3].

În funcționalitatea ei, de factor superior al moralității subiectului moral, conștiința de sine presupune o atitudine critică cu sens creator față de

[3] *Ibidem*, p. 34.

morală. Apare aici acea relație de dedublare a conștiinței morale cînd conștiința subiectului apare subiect, iar morala (inclusiv conștiința morală colectivă) obiect. Conștiința morală de sine se caracterizează, în principal, prin această dedublare sau polarizare a conștiinței morale care exprimă raportul moral dintre personalitate și colectivitate. În condiționare reciprocă cu această dedublare apare dedublarea morală a conștiinței de sine în care conștiința morală a personalității se instituie simultan ca subiect și obiect.

Vom stărui mai întîi asupra primei.

1. Morala și conștiința de sine

Conștiința de sine este o însușire de către individ originală, critică (adică actualizată și selectivă) și creatoare a moralei. Ea deci nu poate porni de la simplele noastre datorii față de morală așa cum se concepe acest lucru, într-un anumit sens, în etica kantiană ca și în cea a unor neokantieni. Amintim în această privință afirmația lui W. Windelband după care „conștiința datoriei este . . . principiul moralei, în măsura în care el este condiția supremă sub care viața etică este posibilă"[4]. După cum apreciază Al. Boboc, „această conștiință este «principiul moral universal-valabil», este deci apriori fundamentul tuturor datoriilor, este un «principiu formal», valabil pentru întreg procesul istoric al formării etice"[5]. Același autor arată că,

[4] W. Windelband, *Präludien*, 2, Band p. 164, după Al. Boboc, în *Kant și Neokantianismul*, Ed. științifică, București, 1968, p. 302.

[5] *Ibidem*.

în cazul concepției pe care o examinează, individul apare doar ca o condiție pentru realizarea etică*. În această ordine de idei, individul se identifică formal cu morala, conștiința sa morală este una încărcată sau înzestrată numai cu morala, iar actul său o execută după principiul „cum i s-a spus să facă". Actul este subiectul moral, iar el ca agent moral este obiectul și factorul executor. Morala nu apare aici ca obiect și mijloc, iar conștiința ființei ca subiect. Însă în condițiile respectului moralei prin conștiința de sine, atitudinea față de morală este „... o luare de poziție valorizatoare a subiectului etic față de un obiect oarecare, deci ... ea include într-o relație morală singulară doi termeni — individul și fenomenul pe care acesta îl apreciază — numai că raportul dintre termeni nu este univoc, ci de interacțiune"[6]. De aici rezultă că, prin morală, și relația om-societate este în chip reciproc obiec-subiect. Este vorba de o completare și o suplinire reciprocă, de o conștiință morală de sine în care morala reprezintă obiectul iar omul subiectul.

Conștiința morală a personalității, care își însușește morala instituie sursele exterioare ale moralității sale în calitate de obiect. Ea consideră și respectă morala nu numai așa cum este și cum se adresează, ci și așa cum ea trebuie să fie, respectul moral devine obiectul conștiinței de sine a moralei, fiind condiționat prin creativitatea morală a personalității. Tocmai această conștiință morală a personalității dedublează morala în ceea ce este

* *Ibidem*, p. 303.

[6] Vasile Popescu, *Morala socialistă a muncii*, Ed. științifică și enciclopedică, București, 1975, p. 22.

și ceea ce trebuie să fie. Ceea ce ea trebuie să fie se determină prin raportarea conștientă dublă la realitate: la realitatea dezvoltării sociale și la realitatea dezvoltării omului.

În etica medievală se foloseau două noțiuni care semnificau raportarea omului la morală și la adaptarea ei comportamentului care este în funcție de condiții determinate: *sinteresis* și *sinidisis*. Prima noțiune era aceea a conștiinței în sens larg care identifică pe om cu principiile generale ale moralei, iar a doua aceea a conștiinței morale propriu-zise care adaptează normele și cerințele generale ale moralei, deduse din *sinteresis*, la nevoile concrete ale comportării. Trecînd peste interpretarea medievală, de mult depășită, a acestor noțiuni (ex, că prima conștiință ar fi *habitus natus* = o conștiință înnăscută), ele sugerează totuși două atribute principale ale conștiinței morale — unul cognitiv și altul valorizator — care înseamnă raportarea moralei la nevoile sociale și la cele ale sinelui propriu, ale dezvoltării personalității.

Eșecurile moralelor dogmatice, rigoriste ori ascetice se explică și prin ignorarea de către ele a *principiului realității*. Această ignorare a fost un factor de amputare a conștiinței de sine a moralei. Închizîndu-se realității, cerințelor ei de progres moral, aceste morale își eliminau și posibilitatea de a fi asimilate în comportamentul moral real. În cazul lor, conștiinței de sine, necritică și unilaterală ca sens, îi era și îi este inaccesibilă distincția între sinele moral și realitatea dezvoltării ca principiu de modificare a moralei. Am putea aprecia această conștiință de sine a moralei ca un fel de plinătate de sine.

Conştiinţa de sine a personalităţii caută, totodată, certitudine în morală. Ceea ce am putea numi *principiul certitudinii* este opus relativismului şi subiectivismului care pot justifica orice manifestare a liberului arbitru. Este tocmai ceea ce trezeşte conştiinţei de sine nevoia de certitudine care poate fi satisfăcută numai prin solidaritatea umană pe care o solicită valorile şi principiile universale, perene, de fapt relativ durabile ale moralei. Schimbarea şi reînnoirea moralei are sens numai dacă dezvoltă semnificaţia universală şi perenă a valorilor ei, iar pe această bază, dacă sporeşte certitudinea morală a vieţii oamenilor.

Întotdeauna în istorie moralele apărute şi care au satisfăcut în chip superior sau pur şi simplu au satisfăcut nevoia de certitudine au triumfat, dobîndind autoritate în conştiinţa morală de sine a personalităţii. Şansele superioare ale moralei revoluţionare de astăzi sînt condiţionate şi de satisfacerea tot mai deplină a nevoilor umane de certitudine a vieţii şi a afirmării personalităţii.

În fine, reliefăm şi rolul *principiului echităţii* în temeiul căruia conştiinţa de sine a personalităţii judecă şi apreciază valoarea socială a moralei în societatea contemporană. Este principiul care ne conştientizează calitatea socială superioară a treptei de dezvoltare morală în a cărei edificare sîntem angajaţi prin autorealizarea morală şi prin militantism moral general.

Cunoaşterea de sine înseamnă desăvîrşirea umană individuală şi socială. Morala este căutată de om ca mijloc de desăvîrşire călăuzindu-se în acest sens nu numai de nevoia perfecţionării proprii, ci şi de nevoia convieţuirii sociale, militînd pentru progresul moral general al oamenilor. Conştiinţa morală de sine este deopotrivă individuală şi generală; ea conştientizează semnificaţiile dinamice ale întregului sistem de valori morale în viaţa socială. Omul participă la susţinerea afirmării şi dezvoltării conştiinţei de sine a moralei ca proces uman general. El participă sau tinde să participe prin conştiinţa sa de sine în care conştiinţa este deopotrivă subiect individual şi general, iar sinele este deopotrivă obiect individual şi general.

2. Eul ca subiect

Privită din punct de vedere etic, originea eului (*ego*-ului) se determină prin apariţia conştientizată a problemei edificării (desăvîrşirii) morale a fiinţei umane. Nu numai societatea este aceea care îl determină pe om să se formeze şi să se dezvolte; acesta însuşi dobîndeşte, prin dezvoltarea lui socială, mijloacele pentru a se edifica şi singur, prin efort propriu cu sine, ca fiinţă socială şi ca personalitate. Din această necesitate practică şi în condiţiile în care el începe să dispună de mijloacele (spirituale şi practice) corespunzătoare s-a născut şi o conştiinţă morală de sine. Dezvoltarea conştiinţei morale (şi în general dezvoltarea conştiinţei) este, între altele, însoţită de polarizarea ei, formîndu-se o dualitate subiect-obiect. Conştiinţa îşi este sieşi şi subiect şi obiect. Acesta este eul; iar eul moral este o formă sau o ipostază a acestuia în perspectiva activităţii morale. Eul este considerat nucleul personalităţii. De aceea el apare pe o anumită treaptă a dezvoltării individuale şi istorice.

Din punct de vedere istoric este greu să precizăm cînd a ajuns omul la conştiinţa de sine. În conştiinţa antichităţii sclavagiste autodescoperirea omului ca eu, îndeosebi în perspectiva efortului moral cu sine, este bine conturată, lucru care rezultă din mai multe creaţii. După toate probabilităţile Tales din Milet, unul din cei şapte înţelepţi, a propovăduit ideea cunoaşterii de sine. Iar filozoful Heraclit din Efes afirma că „fiecare om este în stare să se cunoască pe sine însuşi şi să aibă o dreaptă judecată"[7]. Etica religioasă a *Vechiului Testament* sau cea propovăduită în timpul lui Apolo la Delfi, a lui Confucius sau Budha, de asemenea, a făcut din conştiinţa de sine un principiu de moralitate specifică.

Însă nimeni dintre înţelepţii antichităţii nu s-a distins atît de mult prin fundamentarea cunoaşterii şi conştiinţei de sine drept principală normă de fundamentare morală a fiinţei proprii ca Socrate. Încît filozofia sa poate fi definită etic ca filozofia autodevenirii morale a omului prin cunoaştere de sine. Socrate nu creease principiul *„gnothi seauton"* („cunoaşte-te pe tine însuţi"), cum inexact afirmă unii autori, ci îl aflase, cu prilejul unei călătorii la Delfi pe frontispiciul templului lui Apolo. El însă l-a fundamentat şi l-a impus pentru prima oară gîndirii filozofice şi etice. Fără să fi fost conştient că se afla la nivelul descoperirii nucleului personalităţii umane (noţiunea însăşi va apărea mult mai tîrziu), Socrate realizează prima expresie teoretică a situării simultane a omului în calitate de subiect şi obiect al cunoaşterii şi dezvoltării morale de sine. În această mare contribuţie a sa se află originea ideii că personalitatea presupune trecerea de la educaţie la autoeducaţie, de la reglare la autoreglare conştientă, ceea ce presupune îmbinarea cunoaşterii altuia cu cunoaşterea şi conştiinţa de sine.

[7] Ion Banu, *Heraclit din Efes*, Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1963, p. 268.

Însă spiritualitatea etică a ajuns şi la conştiinţa critică a acelui fenomen cu semnificaţie egocentrică, cînd sinele-obiect se suprapune conştiinţei subiect; de fapt, este cazul cînd distincţia subiect-subiect; nu este sesizată, nici chiar trăită şi cînd subiectul este absorbit de obiectul sinelui propriu. Legenda lui Narcis* ilustrează cazul în care, contemplîndu-se, individul ajunge să fie cucerit de sine. În dragostea de sine nu eul care iubeşte este subiect, ci imaginea (chipul) care îl cucereşte; eul apare ca obiect înrobit afectiv. Altul domină afectiv sinele, altul fiind de fapt imaginea înstrăinată a sinelui ori ipostaza sinelui care încă nu s-a descoperit pe sine. Relaţia afectivă este asemănătoare cu aceea în care dragostea înrobeşte individul fiinţei de sex opus. Numai că de data aceasta planul este imaginar, totul petrecîndu-se într-un raport cu sine care, sugerează şi înstrăinarea morală de sine sub diversele ei forme: plinătate de sine, supraestimarea fiinţei proprii, a creaţiei proprii, lipsa de modestie, lauda de sine, egocentrismul.

Din punct de vedere psihologic, fenomenul este posibil îndeosebi la nivel afectiv cînd sentimentul

* Legenda greacă spune că Narcis, un tînăr frumos deşi iubit de multe fete şi nimfe, dispreţuia dragostea. Pedepsit de Nemesis, s-a uitat într-o apă şi, văzîndu-şi chipul oglindit în ea, fără să-şi dea seama că este al său, s-a îndrăgostit de el. În cele din urmă moare de durerea neajungerii la chipul din apă.

de sine este rupt de conştiinţa critică de sine, cînd raţiunea lipseşte pentru a face lumină şi a înlătura răul aparenţei în atitudinea faţă de noi înşine. Omul dominat de sine, adică omul nestăpîn pe sine, aparţine deci nu numai legendei vechi; el se regăseşte şi azi în atitudinea înstrăinată de sine. Trăsăturile eticii narcisiene sînt confirmate în lipsa atitudinii critice faţă de sine şi creaţia proprie, în pseudoafirmarea de sine a individului.

Eliberarea de sub dominaţia de sine este opera conştiinţei morale de sine, a conştiinţei autocritice. Numai ea restabileşte calitatea eului de subiect moral, lichidînd subordonarea eului faţă de obiectul constituit de sinele său înstrăinat. În timp ce dragostea de sine este închiderea egocentrică a individului, conştiinţa morală de sine este deschiderea lui spre umanitate, înscriindu-i afirmarea de sine în perspectiva exigenţelor de umanizare şi esenţializare socială a fiinţei proprii.

Astfel, conştiinţa de sine are un caracter social şi, deci şi moral; ea este interiorizarea conştiinţei altuia şi a conştiinţei de altul, adică a exigenţelor atitudinale ale altora (faţă de noi) şi a modelelor pe care conduita lor ni le descoperă, iar noi le integrăm creator în modelul propriei noastre deveniri. Omul Petru, cum spunea Marx, se oglindeşte şi se proiectează prin omul Pavel. Conştiinţa de sine, genetic, este dependentă de conştiinţa de altul. Deci, eul se reflectă şi defineşte pe sine nu direct, ci mediat prin *tu* şi *el*. El este expresia particularizată a ceea ce reprezintă „noi": „conştiinţa de sine se naşte din relaţiile interpsihice"[8].

[8] După P. Popescu-Neveanu, *Curs de psihologie generală*, vol. I, Bucureşti, 1976, p. 150.

Cum este posibilă, această polarizare a conştiinţei de sine în subiect şi obiect? Explicaţia constă în aceea că omul are nu numai conştiinţa realităţii (materia conştientă de sine), ci are şi conştiinţa propriei sale conştiinţe. Or, cum spune Goblot, conştiinţa de sine este „... o sensibilitate de gradul al doilea: a avea conştiinţă înseamnă a simţi că simţi"[9]. Sau J.-P. Sartre: „conştiinţa fiinţei este fiinţa conştiinţei"[10].

Conştiinţa de sine are o structură complexă în care eul apare în principal ca „subiect al conştiinţei, al fenomenelor politice în totalitatea lor integrală"[11]. Eul este nucleul personalităţii, lumina care luminează propria conştiinţă de sine, principiul diriguitor şi dinamizator care orientează întreaga activitate a personalităţii. Ca subiect, conştiinţa de sine se împlineşte în ideile de sine care reprezintă certitudinea de sine, judecăţile de valoare care realizează aprecierea de sine, sentimentele de sine care realizează trăirea existenţială şi axiologică a binelui propriu. Aici includem de la sentimentul de sine organic (tonusul viu) pînă la sentimentul onoarei şi demnităţii care înseamnă sentimentul valorii unice proprii. Spirkin explică „Eul" ca „un anume pivot al personalităţii moral-psihice, caracterologic şi filozofic"[12]. Eul ca subiect presupune binele ca obiect. Este problema care urmează în analiza noastră.

[9] E. Goblot, *Le système des sciences*, Paris, Ed. Colin 1922, p. 156.
[10] J.-P. Sartre, *L'être et le neant*, 1943, p. 68.
[11] A. G. Spirkin, *Sosznanie i samosoznanie*, Izdatelzovo polit., Moskva, 1972, p. 133.
[12] *Ibidem*.

3. Sinele ca obiect

În relația „conștiinței de sine", conștiința apare și ca obiect; ea este sinele-obiect, adică sinele propriei sale cunoașteri, reglări și modelări. Sinele ca obiect al conștiinței morale proprii nu se rezumă la conștiință în sensul strict al acestui cuvînt (gîndirea care se gîndește pe sine sau conștiința actelor conștiente). În filozofie sinele are o accepțiune largă: orice obiect sau fenomen există în sine, pentru sine etc.

Sinele ca obiect al conștiinței morale cuprinde structura complexă (bio-psiho-socială) a ființei omului. Mai întîi se include natura umană cu instinctele, nevoile și pulsiunile ei; la acest nivel sinele ca obiect nu cuprinde și conștiința. Ea apare numai ca subiect în raport cu acest etaj inferior al sinelui. Problema morală care apare pentru om aici este aceea a reglării conștiente a unui sine inconștient. Psihanaliza lui Freud a pus o asemenea problemă, în ea sinele identificîndu-se cu psihismul primitiv (complexul instinctelor și tendințelor apersonale). Exigențele morale, ale culturii provoacă refularea instinctului sexual. Dar chiar în dezvoltarea psihanalizei conceptul sinelui se îmbogățește, dobîndindu-și semnificații legate de activitatea psihismului superior.

În literatura noastră, sinele-obiect al conștiinței cuprinde ființa noastră completă. Conceptul exprimă deci „... unitatea persoanei, acea calitate de a fi ea însăși de-a lungul istoriei vieții sale"[13].

[13] Georgeta Dan-Spînoiu, *Cunoașterea de sine și succesul*, Editura Albatros, București, 1980, p. 6.

Jung, înțelegea și el prin sine ansamblul psihismului, conștient și inconștient.

Dar cum se motivează teza sinelui ca obiect al conștiinței morale? Întrebarea apare ca firească deoarece numai prezentarea sinelui nu este suficientă.

Despre raporturile naturii umane și a psihismului inferior cu reglarea morală am mai discutat în paginile anterioare și într-un paragraf special. Această parte a sinelui uman, intră deseori în contradicție cu motivația social-morală a comportamentului, tinde spre dezordinile egoismului și individualismului, împiedică esențializarea și ordonarea social-umană a comportamentului uman. Sînt tot atîtea motive care impun această parte a binelui ca obiect al conștiinței morale supus moderării și temperării, șlefuirii și echilibrării, obișnuirii și deprinderii sale cu cerințele integrării trebuințelor sale în sistemul conduitei de tip uman și al raporturilor sociale între oameni.

Dar, cum am spus, conștiința de sine presupune și conștiința ca sine-obiect. Conștiința este, așadar, conștientizată ca obiect de modelare și reglare morală, de desăvîrșire și perfecțiune. Conștiința obiect al conștiinței morale ar părea un paradox deoarece ar presupune un psihism superior încă nerealizat moralicește. Or, se știe că apariția, dezvoltarea și afirmarea conștiinței include și efortul moral. Deci conștiința este ceea ce este și ca rezultat al dezvoltării morale. Și atunci, de ce o conștiință deja morală mai trebuie să fie obiect al modelării, reglării și aprecierii morale?

Contradicția este și aici izvorul intern al dezvoltării. Conștiința tinde spre dezvoltare, depășire. Ea se prospectează astfel sub influența nevoilor de

dezvoltare socială ca model de depășire a stării sale prezente. Sinele-obiect apare într-o dublă ipostază: ca stare prezentă, insuficientă pentru a corespunde dezvoltării sociale a omului și ca stare ideală (în sens moral), adică model etic de schimbare. Conștiința-subiect este aceea care determină creator această a doua ipostază a sinelui. Idealul este însă funcția calității de subiect al conștiinței morale care se aplică însă calității ei de obiect. Conștiința deci se autodetermină pe sine și sub raport moral. Această autodeterminare care modernizează continuu conștiința din punct de vedere al progresului moral este condiția primordială a progresului moral de ansamblu al personalității.

Conștiința nu poate modela și regla desăvîrșirea morală a sinelui întreg fără să se împlinească ea, mai întîi, ca obiect al desăvîrșirii.

4. Funcțiunile morale ale conștiinței de sine

Calitatea de subiect moral a conștiinței de sine se exercită prin mai multe atribute funcționale orientate spre ea însăși. Funcționalitatea ei complexă este reliefată încă de J.J. Rousseau într-o frază celebră: „conștiință, conștiință! Instinct divin, nemuritoare și cerească voce, călăuză sigură a unei ființe ignorante și mărginite, dar inteligente și libere, judecător infailibil al binelui și al răului, care-l faci pe om asemenea lui Dumnezeu, tu ești aceea care săvîrșești perfecțiunea naturii sale și moralitatea faptelor sale, fără tine nu simt nimic în mine care să mă înalțe deasupra animalelor decît tristul privilegiu de a mă rătăci din eroare în eroare cu ajutorul unei inteligențe fără regulă și a unei rațiuni fără principiu"[14]. Se desprind de aici atributele unui înalt forum interior al omului care îndeplinește rolul hotărîtor în ridicarea sa deasupra animalelor. Conștiința de sine este „vocea cerească" care călăuzește sigur ființa omului pe bază de principii, care judecă infailibil, funcție de bine și rău, faptele săvîrșite.

Funcțiile conștiinței de sine pot fi împărțite în două categorii principale: ale cunoașterii de sine și ale conștiinței de sine propriu-zise. Cunoașterea de sine se subordonează conștiinței de sine. Prima e instrumentală, informativă pe cînd a doua este constructivă, formativă.

Pentru a ști ce trebuie și ce poate fi și deveni, omul trebuie să se cunoască. Cunoașterea de sine este numai „punctul dialectic de plecare și de sosire pentru orice informație, pentru orice acțiune. Căci, dacă omul nu se cunoaște în ceea ce este, nu știe ce poate, dacă nu știe ce poate, nu știe ce vrea...", apoi „... nu știe ce să facă...", „nu știe cum să facă"[15].

A te cunoaște înseamnă „...a face lumină în viața ta sufletească"[16], a stabili lipsurile și defectele, nevoile de dezvoltare și posibilitățile corespunzătoare; cunoașterea de sine ajută prospectarea devenirii și desăvîrșirii de sine. Dar între cunoaștere și devenire ca efort real există conștiința de sine, deoarece „acțiunea pornește din conștiință, conștiința pornește din cunoaștere, cunoașterea

[14] J. J. Rousseau, *Emil sau despre educație*, Ed. didactică și pedagogică, București, 1973, p. 277.

[15] Virgil Stancovici, *Filozofia integrării*, Ed. politică, București, 1980, p. 223.

[16] Dumitru Șerbănescu, *Cunoașterea de sine și comportarea etică a elevilor*, Ed. did. și ped.; Buc., 1975, p. 3.

pornește din reflectarea obiectivă"[17]. Nu cunoașterea, ci conștiința determină și dinamizează actul deoarece menirea ei constă nu atît în reflectarea lumii obiective, ci în crearea ei*. În cunoaștere se pornește de la realitate spre subiect, pe cînd în exercitarea funcțiunilor conștiinței sensul este invers — de la subiect spre obiect pentru transformarea acestuia. În cazul conștiinței pentru transformarea ori desăvîrșirea ei. În autodeterminarea acestui proces conștiința morală de sine îndeplinește mai multe atribute după cum urmează:

a) de *voce interioară* (glasul conștiinței) care ne poruncește ce să facem sau ne oprește de la săvîrșirea unor acte;

b) de *călăuză sigură* care ne conduce în acord cu valorile și normele morale și cu idealul nostru de om și personalitate;

c) de *judecător infailibil* și de neclintit care ne apreciază și mustră, ne justifică satisfacția sau ne blamează, ne trage la răspundere și impută faptele noastre;

d) de *autocontrol* care ne determină să ne raportăm permanent linia noastră de mișcare și orice manifestare a sinelui la exigențele moralității noastre;

e) de *autocritică* care ne ajută să distingem binele de răul faptelor și manifestărilor noastre de conștiință pentru a dobîndi noi condiții de desăvîrșire morală.

Pentru a determina și favoriza actele morale conștiința de sine exercită atribute cum sînt: stăpînirea de sine (cînd sinele este imoral prin tendințele sale), temperarea de sine (cînd energia noastră riscă să scape controlului nostru), cumpătarea și echilibrul, detașarea de sine, afirmarea de sine (cînd energia sinelui este favorizată în fapte utile și bune din punct de vedere social), abstinența rațională etc. etc.

[17] V. Stancovici, *op. cit.*, p. 225.

* Vezi, V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, Ed. politică, București, 1959.

Prezentarea succintă a unora dintre multiplele funcțiuni ale conștiinței de sine este convingătoare credem pentru a înțelege rolul ei de neînlocuit în dezvoltarea morală a personalității.

5. Stăpînirea și detașarea de sine

Stăpînirea de sine reprezintă o latură caracteristică esențială a personalității morale. Experiența multimilenară a relațiilor umane a impus-o edificiului moral al omului deoarece impulsivitatea, brutalitatea și violența, mînia necontrolată, ura și invidia dar și toate acele manifestări care mărturisesc lipsa manierelor, a rafinamentului, orice divorț între forma și conținutul faptelor sau al gesturilor etc. produc daune și suferințe, atmosfera incomodă ori jenantă etc. În opoziție morală cu ele și în sens de depășire a acestora, virtuțile morale s-au profilat și distins, între altele și în perspectiva stăpînirii și depășirii de sine. Dreptatea, onestitatea, generozitatea, modestia, onoarea și demnitatea, cinstea și cumpătarea, corectitudinea și multe alte dimensiuni ale binelui moral se susțin prin stăpînirea și detașarea de sine, prin capacitate de autocontrol și ordonare conștientă a actelor și mișcărilor ființei noastre, prin putere de autoechilibrare și a exersării simțului măsurii. Respectul pen-

tru morală a început de timpuriu în istoria moralității umane, să fie conștientizat prin ideea necesității și principiul stăpînirii de sine, precum și al detașării de sine. A fi moral s-a decis a fi mai presus de sinele mărginit și înrobitor, a fi și a putea fi pentru altul sau pentru societate. Dacă supunerea oarbă față de instincte și pasiuni (afecte) s-a fixat pentru blamul moral ca o robie sau sclavie față de viciu, stăpînirea și detașarea de sine s-au elevat, din timpuri vechi, ca o condiție esențială a virtuții și ca un factor, de incontestabilă certitudine, pentru libertatea morală. De aceea, stăpînirea de sine este explicată în istoria gîndirii etice ca premisă și determinantă a fericirii durabile, adică morale și ca unul din sensurile principale ale libertății și moralității.

Asociate pe rînd cu omul măsurat și echilibrat, cu omul înțelept sau cumpătat, cu omul fericit (funcție de etapele de descoperire a omului ca ființă morală și ale modelului etic uman), stăpînirea și detașarea de sine au ajuns să fie corelate esențial cu idealul omului moral liber (Spinoza, Kant și Engels) pentru ca apoi, începînd de la Imm. Kant, cu modelul etic al personalității.

Astăzi, se poate aprecia că stăpînirea și detașarea de sine se impun definitiv programului și procesului de edificare morală a personalității noi, libere.

Trebuie să prevenim asupra înțelegerii simpliste a acestei trăsături a personalității morale — stăpînirea și detașarea de sine. Din mai multe puncte de vedere stăpînirea de sine nu trebuie înțeleasă în sensuri care nu au nimic comun cu afirmarea morală a personalității, ci numai cu lezarea drepturilor omului la viață, cu lovirea în interesele

umane autentice. Stăpînirea și detașarea de sine nu pot fi invocate pentru acoperirea răului social sau pentru a salva incapacitatea și neputința în ameliorarea condiției umane. Ele sînt legitime și morale numai în condițiile în care, din punct de vedere al devenirii și perfectării sale morale, omul trebuie să pună frîu pornirilor și abuzului, lipsei de măsură și de echilibru, iar din punct de vedere social, omul este solicitat în mod drept să înțeleagă greutățile și lipsurile obiective, nevoile reale și întemeiate ale dezvoltării sau ale luptelor care se întemeiază pe solidaritatea, fără excepție, a întregii comunități. Ascetismul etic a deformat semnificația umană a stăpînirii de sine transformînd-o în tortură de sine, în reprimarea naturii umane, devalorizată moral în chip absolut. Compromis în plan real, în primul rînd chiar de susținătorii săi, ascetismul, ca extremă a gîndirii etice, avea să ofere temeiuri și pentru negația sa teoretică de către curente imediat superioare: hedonismul și eudemonismul antic, utilitarismul în epoca modernă. Însă depășirea lor avea să aibă loc tot printr-o sinteză dialectică superioară care avea să purifice principiul stăpînirii de sine de toate extremismele din partea ascetismului, cît și din partea hedonismului și utilitarismului. Dacă în cazul ascetismului sinele, mai ales ca natură, apare drept „sursă" a viciului, ceea ce în mod exagerat îl „recomandă" reprimării, hedonismul și utilitarismul au condus, în unele cazuri, pînă la exagerarea justificării morale de data aceasta, a plăcerii și, respectiv, a interesului.

Credem că sinteza etică de astăzi nu poate rămîne la ideea centrală că obiectul stăpînirii este numai *sinele* care împinge spre imoralitate. Stăpî-

nirea de sine include și afirmări ale valorilor, ceea ce ridică problema dacă afirmarea ca atare nu compromite valorile morale. Avem în vedere fenomenul care se exprimă cu cuvintele: „nu m-am putut stăpîni", „am simțit o revoltă", toate în ideea de dreptate și adevăr, cinste etc. Prin urmare, nu numai faptul dacă lipsa de stăpînire este în numele nonvalorilor sau valorilor morale, ci și lipsa ca atare a stăpînirii de sine are semnificație etică și se discută în consecință. Nu rareori, forma este condamnată deoarece compromite conținutul manifestărilor. Că și în acest caz lipsa stăpînirii de sine nu este recomandabilă o dovedește conștiința regretului care o urmează, căința care pot merge pînă la solicitarea scuzelor sau a iertării.

Însă manifestările puternic condamnabile ale nestăpînirii de sine sînt pornirile individualiste, abuzurile și violențele, tot ceea ce în popor se blamează ca formă a nesimțirii și obrăzniciei. Cauzele originare ale acestor defecte morale țin cu deosebire de lipsurile din educația în familie sau în mediul microsocial al evoluției copilului și tînărului. Iată de ce se impune ca principală valoare în educația morală *formarea simțului măsurii și al echilibrului,* al generozității și cumpătării, al răbdării și abstinenței necesare, al amînării și proiectării soluționării ordonate a unor trebuințe etc. Pe de altă parte și unitățile sociale de satisfacere a trebuințelor umane, colectivitățile și grupurile umane au datoria să vegheze și observe cu insistență la respectarea valorilor morale ale stăpînirii de sine. Vînzătorul din magazin nu trebuie să sfideze rigorile disciplinei și ale dreptății și să satisfacă pe acela care nu respectă rîndul și ordinea; aceleași rigori impun ordinea și respectul egal la intrările

ori ieșirile din mijloacele de transport publice, din sălile de spectacol, din orice încăpere, la ocuparea locurilor pe bănci ori scaune etc. etc. În același timp, este important să medităm mai mult, evident cu consecințe de ordin atitudinal și comportamental, la problema unor antinomii și conflicte între normele democrației și valorile respectului uman. Condiție esențială fundamentală a dezvoltării socialiste și comuniste a societății, democrația reală și superioară presupune civilizație, cultură, pregătirea multilaterală a personalității care să permită exercițiul corect al atitudinilor și relațiilor; conștiința de sine și de altul, simțul măsurii și al armoniei. Uneori însă, comportamentul nestăpînit poate uza de condițiile democrației însă sfidînd respectul și stima, asumîndu-și arbitrar valori și competențe sau revendicîndu-le neținînd seama de ordinea reală a valorilor umane. Fără a condiționa dar și solicita comportamentul civilizat, fără a condiționa dar și solicita dezvoltarea integrală a personalității democrația se poate deforma și poate fi folosită pentru a anula controlul moral al comportamentului, pentru a sparge echilibrul valorilor morale reale în grup sau colectiv, concordanța ordinii democratice cu ordinea valorilor umane. Așadar, paradoxal dar este un lucru adevărat că dezvoltarea democrației se condiționează reciproc cu aceea a stăpînirii de sine. Aceasta din urmă însă nu neagă curajul și afirmarea sinceră a dezideratelor și imperativelor dreptății și corectitudinii, demnității și modestiei, respectului și stimei reciproce. Stăpînirea de sine este nu numai abținerea de la antivalori, ci și de la forme de afirmare a valorilor care le pot compromite, mai ales în condițiile în care nu se respectă posibilitățile

cele mai optime de împlinire a valorilor morale. Dar stăpînirea de sine se integrează armonios în sistemul virtuților morale și în sistemul concordanței dintre forma și conținutul actului virtuos din punct de vedere moral. Dreptatea, demnitatea, cinstea ș.a. nu au nevoie de ieșiri ale noastre, de exagerări în ton dacă pentru ele suferim din simpla lipsă de atenție sau prevedere, din indiferența neintenționată etc.; revolta, mînia sînt, de aceea, numai acte condiționate fie de lipsa bunului simț, fie de ieșirile și abuzurile imorale, de frustrările la care sîntem supuși și ca urmare a nestăpînirii de sine.

Stăpînirea de sine presupune ordonare și măsură în toate laturile care traduc mobilurile interne ale comportării noastre. Ea depinde de felul cum învățăm și cum ne obișnuim să gîndim și să ne motivăm acțiunile noastre, de felul cum ne obișnuim să simțim și să ne exteriorizăm sentimentele și emoțiile, de buna chibzuire și măsurare a exprimării prin cuvinte. Stăpînirea de sine presupune deci controlul expresiei și al actelor de comunicare. Ea pune sub semnul interdicției cuvîntul sau gestul aflate sub influența impulsurilor sau simțirii pătimașe, actele și manifestările nesăbuite, orice exteriorizare a unor proiecte de acțiune insuficient gîndite și motivate, actele pripite etc.

Însă, stăpînirea de sine, este în legătură nu numai cu laturile negative ale comportamentului moral care traduc interdicțiile morale. Abținerea de a face are și în acest caz ca obiect numai răul și reprezintă numai o latură a comportamentului care condiționează cea de a doua latură: săvîrșirea și afirmarea pozitivă care are ca obiect binele moral. Stăpînirea de sine este, prin urmare, condiția detașării de sine, adică a săvîrșirii pentru altul (alții). Negarea de sine favorizează afirmarea de sine. Paradoxal, autonegarea este condiția autoființării, a afirmării. În aceasta se confirmă una din dimensiunile ontologice principale ale împlinirii omului ca personalitate morală: stăpînirea și detașarea de nivelurile sinelui în măsura în care ele influențează pe om în direcția imoralității este condiția nivelului superior al sinelui, a respectului moralei prin comportamentul de personalitate.

VI. Autodeterminarea morală a personalității

Dacă în sens general filozofic noțiunea autodeterminării exprimă o „... determinare imanentă, capacitatea obiectelor și fenomenelor de a-și structura din interior cauzele schimbărilor calitative, sensul general al propriei lor mișcări și deveniri"[1], în sens moral ea desemnează o determinare a realizării de sine al cărui subiect moral este omul; o determinare a devenirii și împlinirii morale a ființei umane în care aceasta este simultan și obiect și subiect. Și nu este neapărat ca în acest proces (al autodeterminării), aspirațiile, nevoile, exigențele și modelele dezvoltării morale să aparțină genezei sau creației proprii; ele pot fi oferite ori înrîurite asupra noastră și din exterior. Ca subiect moral, ca personalitate omul poate să le transforme în obiect al autodeterminării: al libertății sale de alegere, al voinței și dorințelor sale, urmărind benevol valorificarea lor în scopul dezvoltării și afirmării personalității sale.

Se desprinde astfel ideea că autodeterminarea nu anulează determinarea naturală și socială a propriei noastre dezvoltări, ci numai o depășește, integrînd-o selectiv și conștient pentru a satisface nevoia de personalitate a omului.

[1] *Dicționar de filozofie*, Editura politică, București, 1978, în coordonarea științifică a lui O. Chețan și R. Sommer.

Din punct de vedere al dezvoltării ontogenetice, determinarea morală precede autodeterminarea morală pentru ca, în funcție de constituirea și dezvoltarea trăsăturilor de personalitate, omul să devină și subiect al propriei sale desăvîrșiri. Determinările încep tot mai mult să se condiționeze cu autodeterminările, proces însă căruia nu-i sînt străine contradicțiile.

Dorim să subliniem că prin autodeterminarea morală a personalității nu înțelegem atît autodeterminarea actelor separate de conduită ca acte care împlinesc însușiri de personalitate a omului, ci autodeterminarea omului prin modelul său de personalitate în raporturile sale sociale, reglate moral prin intermediul moralității sale. Idealul și datoriile morale care definesc moralicește atitudinea față de sine și față de alții, responsabilitatea și judecățile apreciative sînt printre principalele caracteristici care denotă că în procesul autodeterminării sale morale omul se conduce și autoconstruiește ca valoare, în timp ce în procesul determinării el este mai mult un produs.

Între afirmarea omului ca ființă morală, ca personalitate și autodeterminare (libertate) există o intercondiționare reciprocă, esențială. Autodeterminarea poate fi și ea impusă, adică o determinare realizată prin individul folosit ca mijloc și nu realizat ca scop, aceasta fiind o autodeterminare regizată, formală, deci neautentică, un fel de conformare cu determinantele exterioare. Însă semnificația și conținutul firesc al autodeterminării este subiectul uman libertatea sa de alegere, de decizie și acțiune.

1. Autonomie şi eteronomie morală

Este meritul lui Kant de a fi putut demonstra, prin folosirea termenilor de eteronomie şi autonomie, condiţionarea moralităţii omului prin libertate. În etica lui Kant, eteronomia apare în acele semnificaţii care sînt incompatibile cu moralitatea şi cu demnitatea morală a personalităţii. „Pretutindeni acolo unde, pentru a prescrie voinţei regula care s-o determine, trebuie să recurgem la un obiect ca bază a voinţei, regula nu este altceva decît eteronomie"[2]. Cu alte cuvinte cînd sînt subordonat unui obiect sensibil, utilitar, depinzînd de el prin dorinţă sau rîvnire şi, în loc să respect ca scop în sine legea ori datoria morală, o respect condiţionat de însuşirea obiectului respectiv, actul meu nu are valoare morală. Pentru a avea valoare morală, voinţa şi actul reglat de ea trebuie să facă abstracţie de obiectul rîvnirii, să fie independentă sau autonomă în respectul pentru lege. Respectul pentru datoria morală nu trebuie deci să fie mijloc pentru însuşirea unui obiect rîvnit. În caz contrar, actul nu se împlineşte ca unul specific moral, ca moralitate.

Pentru aceste considerente, marele filozof german stabileşte că „principiile empirice nu sînt apte pentru a întemeia legi morale"[3]. Fericirea personală, înclinaţia, utilitatea sau plăcerea nu se pot asocia, prin condiţionare, motivului moral; ele rămîn numai în sfera legalităţii. Lipsa lor de acces în sfera autodeterminării morale este explicată de Kant prin faptul că nu pot întemeia o lege universală de conduită morală. De aceea, critica eteronomiei se acceptă, în această ordine de idei, numai ca o înlăturare din sfera justificării etice (teoretice) a sursei individuale a egoismului sau individualismului, negate şi de morală. În rest, din punctul nostru de vedere rămîn deschise concordanţele dintre individual şi general, dintre interesul propriu şi cel general.

[2] Imm. Kant, *Critica raţiunii practice*, Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 63.
[3] *Ibidem*, p. 61.

În temeiul negării valorii morale a principiului eteronom, Kant respinge şi condiţionarea respectului pentru lege de supunerea faţă de o voinţă exterioară omului, inclusiv faţă de voinţa divină. Pentru el, constrîngerea cu caracter eteronom (din afară) lipseşte actul care i se conformează de semnificaţie specific morală.

De aceea, detaşarea de condiţionarea eteronomă a conduitei morale şi urmarea, numai în acest sens, a datoriei de dragul datoriei este garanţia libertăţii şi personalităţii morale, aceasta din urmă situată în imperiul scopurilor.

Kant nu a fost preocupat şi de cazurile care legitimează din punct de vedere moral eteronomia, ceea ce însă nu înseamnă că ele se şi presupun negate de el. Avem în vedere, în primul rînd, că eteronomia, sub diferite forme (poruncile şi interdicţiile exterioare, înrîuririle din afară, voinţa autoritară a educatorului etc. sînt justificate în formarea şi dezvoltarea morală a copilului. Ne gîndim, apoi, la legitimitatea obligării morale şi nu numai morale de către societate a individului refractar exigenţelor vieţii şi activităţii sociale. În fine, pentru orice om sînt numeroase cazuri cînd, mai ales noile sarcini şi datorii morale, trec prin faza de cunoaştere şi de conştientizare socială care le reclamă caracterul de obligativitate mai mult sau

mai puțin generală și deci și exterioară individului. De unde rezultă că principiul eteronom se află nu numai în contradicție cu esența specifică moralității (prin anumite semnificații cu cele reliefate mai sus), el este valabil pentru anumite perioade și situații în dezvoltarea morală a omului, bineînțeles cu acele semnificații precizate cînd datoriile morale și exigențele sociale noi sînt promovate de voința exterioară a grupului, instituțiilor sau societății sub formă de obligații.

De aceea, autonomia morală, înțeleasă de Kant numai ca autonomia voinței, nu se opune în general eteronomiei, ci numai aceleia care fie că reprezintă baza egoismului, fie că depersonifică subiectul practic al actului moral, anulîndu-i valoarea de personalitate. De fapt, cum arată N. Bellu, „*autonomia voinței* este conceptul kantian, încă neelaborat ca atare (întrucîtva stîngaci) pentru ceea ce se va constitui ca *autodeterminare de sine* a conștiinței, la Hegel"[4]. Acesta îi reproșa lui Kant că autonomia voinței ar fi autonomia formei, fără conținut. În realitate Kant face abstracție de materia sensibilă a legii morale ceea ce nu înseamnă că e și lipsa unui conținut moral. Umanismul eticii sale sugerează un astfel de conținut.

De fapt, Kant, opune autonomia voinței acelor semnificații ale eteronomiei dovedite de el ca fiind în contra esenței personalității morale. Este, în sensul rezolvării problemei care ne interesează — aceea a autodeterminării morale, foarte important de reținut că voința morală trebuie să fie independentă de cauzele străine ei, acționînd prin cauzalitatea interioară. „*Voința* este un fel de cauzalitate a unor ființe vii, întrucît sînt raționale, și *libertatea* ar fi acea proprietate a acestei cauzalități cînd ea poate acționa independent de cauze străine care s-o *determine*"[5]. Cînd e vorba de personalitatea morală (nu de individ sau să spunem de agentul moral), cauzalitatea internă, motivația morală interioară sînt fundamentale. Firește, ignorarea determinării sociale obiective a legii morale, apriorismul care limitează explicarea provenienței legii morale trebuiesc depășite. Dar peste atare limite, determinarea specificului respectului pentru morală prin libertate ca expresie a cauzalității interioare reprezintă un lucru foarte important pentru cunoașterea moralității, a personalității morale. „Legea morală este de fapt o lege a cauzalității prin libertate..."[6]. Legea este morală prin semnificația ei obiectivă. Dar și respectul ei trebuie să fie moral și este ca atare cînd vine din conștiință, din voință, din libertatea acesteia, ceea ce înseamnă în acest caz, că respectul presupune detașarea de lumea noastră sensibilă din care ne provin cauze străine moralității legii. De aici și sensul negativ al libertății pentru ca apoi să se reliefeze și cel afirmativ (pozitiv): „„...O voință liberă și o voință supusă legilor morale este unul și același lucru"[7].

Poziția lui Kant este aceea după care „autonomia voinței este unicul principiu al tuturor legilor

[4] N. Bellu, *Etica lui Kant*, Ed. științifică, București, 1974, p. 164.

[5] Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, în Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, Ed. științifică, București, 1972, p. 65.
[6] *Ibidem*, p. 136.
[7] *Ibidem*, p. 65.

morale şi al datoriilor care le sînt conforme"[8]. Ca sferă de conştiinţă autonomia morală este îngustată la autonomia voinţei. Pe de altă parte, eteronomia întemeiată moraliceşte din punct de vedere al conţinutului social al obligaţiilor şi normelor şi deci şi ca mod de promovare a acestora, nu poate fi considerată un factor al nonlibertăţii şi al depersonalizării, ci dimpotrivă. Autonomia nu condiţionează respectul moral prin izolarea individului, cu atît mai puţin prin opoziţia sa faţă de societate. Autonomia morală este deplină, certă cînd are loc prin armonia între individ şi colectivitate — lucru recunoscut şi de Kant — între om şi oameni şi cînd pe plan interior ea presupune un echilibru şi o armonie interioară definită ca sens şi valoare prin intermediul sistemului unitar al conştiinţei şi numai prin raţiunea practică.

Libertatea este una din condiţiile definitorii ale virtuţii sau valorii morale a omului. De libertate, de autodeterminarea noastră morală depind calităţile sau defectele noastre imputabile, meritul şi vina, răspunderea şi aprecierea morală, lauda ori sancţiunea. Aristotel a reliefat legătura reciprocă între libertatea de voinţă şi virtute, iar F. Engels arăta că „nu se poate trata despre morală şi drept fără să se ajungă la chestiunea aşa-zisului liber-arbitru, a responsabilităţii omului, a raportului dintre necesitate şi libertate"[9].

S-a lămurit, sperăm, faptul că libertatea este condiţia specifică, *sine qua non*, a respectului pentru morală (condiţia moralităţii) din partea personalităţii, această condiţie fiind intrinsecă însăşi realizării şi afirmării morale a personalităţii.

Dar dacă morala cere un respect întemeiat pe principiul libertăţii ea însăşi asigură libertatea? Întrebarea se impune nu numai pentru că există sisteme de norme şi exigenţe morale conservatoare, anacronice, ci şi pentru că, chiar morala ca factor de progres şi de solicitare plenară a personalităţii are nevoie să fie explicată şi înţeleasă ca factor al libertăţii sociale. Aceasta pentru că ea este menită să fie un factor conştient al libertăţii.

[8] *Ibidem*, p. 121.
[9] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1955, p. 128.

2. Libertatea morală

Morala este o modalitate de realizare a libertăţii omului în cadrul activităţii şi convieţuirii sociale. Ea asigură libertatea fiecărui om ca să se formeze şi afirme ca fiinţă socială dar şi ca om total. Esenţa socială a omului însă este principiul director, fundamental al libertăţii morale. Garantînd drepturile şi datoriile pentru dezvoltarea omului total, morala pune sub semnul interdicţiei contrapunerea naturii, esenţei sociale, a trebuinţei biologice celei a împlinirii şi fiinţării omului ca personalitate. Morala este cea mai neîngrădită libertate pentru dezvoltarea şi afirmarea omului ca fiinţă socială, ca valoare, ca personalitate. Prin funcţia ei autentică de factor al progresului, ea (teoretic) nu poate limita creativitatea binelui. În acelaşi timp însă ea este o limită a libertăţii, a libertăţii individualiste, a libertăţii răului. Morala are ca sens condiţionarea libertăţii fiecăruia de libertatea tuturor şi invers. Opoziţia individualistă sau de tip retrograd

cu colectivitatea, cu progresul social este reprobată și negată de morală.

Iată de ce normele și judecățile morale, valorile și principiile sînt profilate polar ca semnificație și funcțiuni morale. Ele indică și incită la acțiunile bune, blamează și interzic în schimb actele rele. Ele influențează efectiv cadrul moral al libertății oamenilor și conștientizîndu-le ceea ce este bine și drept să facă precum și ceea ce este rău și nedrept să facă, adică ceea ce nu trebuie să facă. Prin valorile ei polare (bine-rău, drept-nedrept, cinstit-necinstit, corect-incorect etc.) precum și prin normele corespunzătoare, morala justifică orientarea comportamentului în temeiul necesității conviețuirii și dezvoltării sociale.

Ea susține tot ceea ce promovează și ameliorează conviețuirea socială, stigmatizează și respinge tot ceea ce este dăunător acesteia.

Binele și răul, dreptatea și nedreptatea și toate celelalte valori și nonvalori morale, normele care le traduc în practică reperează limitele libertății morale în funcție de criteriile sociale obiective ale moralei: conviețuirea socială, concordanța dintre individ și societate, progresul social. Aceste criterii sînt determinante și pentru libertatea morală, și pentru elementele moralei. Valorile, judecățile, poruncile și normele morale sînt numai mijlocitoare conștiente ale criteriilor obiective necesare ale moralei. Conștiința morală este conștiința libertății permise și nepermise avînd ca temei criteriile reale ale moralei și sintezele lor ideale în valorile și normele moralei.

Rezultă din cele spuse că tot ceea ce corespunde criteriilor moralei și moralității oamenilor, tot ceea ce este aprobat și stimulat de conștiința morală corespunde libertății oamenilor. Dar libertatea morală este și una a creativității și ameliorării condiției morale a oamenilor, de aceea această libertate este și libertatea personalității.

Întrucît libertatea morală nu poate fi o libertate nelimitată a individului, întrucît ea este libertatea care singura poate fi autentică în condițiile vieții sociale, această libertate presupune și constrîngerea de sine. Această constrîngere de sine este însă condiția libertății morale și a unei satisfacții superioare a omului și aceasta deoarece este vorba numai de constrîngerea exercitată asupra acelor mobiluri care ne împing la comportamente conflictuale, la opoziția cu comunitatea umană sau cu alți oameni. Este constrîngerea care ne inhibă tot ceea ce ne împiedică să ne deschidem spre oameni; ea este constrîngerea răului pentru ca binele să nu sufere, să nu fie împiedicat în afirmarea sa legitimă.

Libertatea morală a personalității însă este incompatibilă cu constrîngerea administrată individului împotriva moralității lui, cu presiunea morală realizată în mod interesat și meschin etc. Ea este incompatibilă și cu apăsarea morală explicabilă uneori nu prin obișnuința viciului, ci prin fapta săvîrșită în anumite împrejurări urmate de regrete și suferință. Acestea impun atenției noastre problema eliberării morale prin recunoașterea sinceră a greșelii, prin autoblamare și autocritică, prin refacerea morală a valorilor mutilate ori lezate.

Reliefarea disponibilităților moralei pentru libertatea oamenilor, ne permite să înțelegem că ea realizează, cum spunea Engels, raportul dintre necesitate și libertate. Morala este expresia necesi-

tăţii legităţilor convieţuirii şi dezvoltării sociale a muncii şi vieţii oamenilor; ea nu este deci expresia arbitrariului. Pe de altă parte ea condiţionează expresia conştientă a libertăţii sociale şi personale. În felul acesta, aflat în cîmpul vieţii şi autoreglării morale a conduitei sale, omul se află în procesul condiţionării reale şi nu imaginare a libertăţii sale. Opoziţia dintre om şi morală face libertatea arbitrară a acestuia imorală. Dimpotrivă, unitatea sa cu morala îi garantează libertatea morală, adică unica autentică în condiţiile vieţii sociale. Bineînţeles, libertatea morală se interpătrunde şi intercondiţionează cu celelalte forme ale libertăţii: filozofice, politice, economice, juridice etc.

3. Moralitatea este în puterea omului?

Am văzut că, pentru a fi personalitate omul trebuie să se bucure de condiţia libertăţii, că libertatea este cerută de respectul specific pentru morală şi că morala este un factor al libertăţii sociale, ceea ce înseamnă că ea solicită şi favorizează edificarea de sine a omului ca personalitate, ca fiinţă cu valoare umană şi socială. Dar omul însuşi dispune de capacităţile necesare şi corespunzătoare pentru a fi fiinţă şi personalitate morală? Morala — s-a spus — ne porunceşte să facem unele lucruri şi ne interzice săvîrşirea altora, ne oferă libertatea unora şi ne-o interzice pentru altele, dar stă oare în puterea omului să hotărască săvîrşirea virtuţii sau a viciului şi să urmeze binele sau răul? Sau el nu are altă posibilitate decît să fie şi să nu fie ceea ce morala îi solicită? În acest caz el nu ar

face decît binele, cel mult cu condiţia să-l cunoască cum o reliefase pentru prima oară teoretic Socrate. Însă experienţa morală a atras ulterior atenţia gîndirii etice că simpla cunoaştere a binelui nu-i suficientă pentru îndeplinirea lui deoarece „video meliora proboque, deteriora sequor" (văd binele şi îl aprob, dar fac răul). Nu înseamnă atunci că, prin cunoaştere, omul este neputincios asupra comportării sale?

Experienţa la care ne referim, ca şi insuficienţele cognitivismului etic l-au determinat pe Aristotel să caute temeiul meritului şi vinei, al responsabilităţii şi sancţiunii morale. P. Botezatu surprinde contribuţia lui Aristotel anunţînd-o prin marea întrebare şi răspunsul ei corespunzător: „. . . de ce ne porunceşte legiuitorul să facem unele lucruri şi ne opreşte de la altele? Numai fiindcă — şi acest răspuns este contribuţia specifică a stagiritului — acele acţiuni stau în puterea noastră să le facem sau să nu le facem"[10]. Pentru celebrul gînditor, această putere a noastră se determină prin libertatea de voinţă. Dispunînd de voinţă, dar şi de raţiune, omul dispune de capacitatea de a cumpăni şi decide, de a urmări scopul propus şi mijloacele care sînt obiect al voinţei. Libere (voluntare) sînt actele ale căror principiu determinant sînt în săvîrşitorul lor, involuntare sînt acelea constrînse al căror principiu se află în exteriorul făptuitorului şi în ignoranţa sa.

Dar iată cum argumentează Aristotel ideea că moralitatea este în puterea omului: „Cum deci scopul este obiect al voirii şi mijloacele pentru

[10] Petre Botezatu, *Preludiul ideii de libertate morală*, Editura Junimea, 1976, pp. 39—40.

scop sînt obiect al cumpănirii şi alegerii voite, se vede bine că acţiunile îndreptate spre aceste mijloace sînt liber alese şi cu voie săvîrşite. În astfel de acţiuni însă stau funcţiunile virtuţii. Dar şi virtutea, precum şi viciul, stau în puterea noastră. Căci acolo unde făptuirea este în puterea noastră, acolo e şi nefăptuirea, şi unde este un nu, acolo este şi un da. Dacă, prin urmare, acţiunea virtuoasă stă în puterea noastră, atunci şi nefăptuirea ei potrivnică virtuţii stă tot în puterea noastră, şi dacă nefăptuirea virtuoasă stă în puterea noastră, atunci stă în puterea noastră şi făptuirea potrivnică virtuţii. Dar dacă stă în puterea noastră a face sau a nu face binele şi răul — şi aceasta constituie după expunerea noastră de mai înainte virtutea şi răutatea persoanei — atunci urmează în chip logic că *în puterea noastră stă ca să fim morali şi imorali*"[11] *(s.n.—I.G.)*.

Deci, capacitatea de a voi ne aparţine şi ea ne oferă puterea de a alege scopurile şi mijloacele, binele sau răul. În voinţă stă această putere în măsura în care ea, alegînd binele, poate respinge răul şi invers.

Ea nu este mijloc al alegerii dar nici al acţiunii libere deoarece, în virtutea forţei ei coercitive, noi ne putem stăpîni sau abţine de la un lucru (obstacol) pentru a putea săvîrşi contrariul lui. Libertatea de alegere ne oferă puterea şi posibilitatea de a fi morali sau imorali deoarece ea este, simultan afirmaţie şi negaţie, alegere şi respingere selective. În această capacitate a voinţei se află deci şi posibilitatea opţiunii şi respectiv respingerii în raport cu binele şi răul moral. De aceea, referindu-se

[11] Aristotel, *op. cit.*, pp. 93—94.

la virtute, pe bună dreptate stagiritul afirmă că „alegerea voită pare a constitui nota caracteristică a virtuţii şi să întemeieze mai mult încă decît acţiunile însăşi deosebirea caracterelor"[12].

Am reliefat înţelegerea lui Aristotel pentru noţiunea de voluntar. În concepţia lui însă nu tot ceea ce este voluntar este şi alegere liberă, voită. „Alegerea voită se face doar *cu inteligenţă şi raţiune*, şi chiar numele ei poate face uşoară aluzie, cum la ea e vorba ca ceva să fie ales înaintea altora"[13] *(s.n.—I.G.)*.

Deci, libertatea de alegere angajează cuprinzător conştiinţa noastră. Ba mai mult, se desprinde ideea că pentru om alegerea trebuie să fie conform raţiunii, motivărilor ei. „Acţiuni care stau în puterea noastră, pe acestea le cumpănim"[14]. Altele nu sînt în puterea noastră, le cumpănim ca atare, nesăvîrşibile, neimputabile şi neresponsabile.

Graţie raţiunii, cumpănim şi scopurile şi mijloacele, decidem calea morală sau contrară pe care o urmărim.

Libertatea de alegere presupune existenţa mai multor posibilităţi dar „posibil este ceea ce poate fi înfăptuit de noi". În paragraful următor vom examina libertatea de alegere în funcţie de condiţionarea ei reală, obiectivă: existenţa unor posibilităţi reale de acţiune cu valori morale diferite şi nu cu şanse egale cum ilogic susţin unii existenţialişti. Deocamdată vorbim de libertatea de alegere în funcţie de subiect: alegem ceea ce putem face şi ca regulă se impune următoarea: avem datoria

[12] *Ibidem*, p. 86.
[13] *Ibidem*, p. 89.
[14] *Ibidem*, p. 91.

să alegem ceea ce putem face mai mult și mai bine. În aceasta se întrevede o descoperire a unor trăsături de personalitate deși noțiunea ca atare va apare mult mai tîrziu: condiționarea alegerii de cumpănire și faptul că „omul este... principiu al acțiunilor"[15], avînd datoria să aleagă și execute ceea ce poate. Știm însă, cum s-a arătat mai înainte, că omul are datoria să aleagă și cea mai valoroasă virtute dintre mai multe posibile. Deci, are datoria *să fie prin a face cel mai bun lucru*, lucrul de calitate superioară. Iar rațiunea are puterea de a alege motivul superior, lucru indicat mai sus în *Etica Nicomahică*. Trăit și proiectat în contradicție cu mobiluri sensibile, cu instincte ori dorințe imediate, motivul moral nu se poate impune decît prin intermediul unor facultăți superioare ale conștiinței: rațiunea care îi dezvăluie și elevă semnificațiile universale și consecințele integrative durabile și voința care îi asigură susținerea și executarea practică. La acestea se adaugă și participarea activă a formelor superioare ale afectivității. De aceea, pe plan subiectiv libertatea de alegere va fi examinată intens de către gîndirea etică ulterioară în cadrul raporturilor dintre senzorial și rațional.

Etica epicureică, cea stoică, etica lui Spinoza și a lui Kant etc. sînt preocupate de robia individului față de simțuri și de eliberarea de sub această sclavie a pasiunilor sau afectelor.

În felul acesta, s-a ajuns la descoperirea că alegerea liberă din punct de vedere moral este condiționată de domnia rațiunii, de stăpînirea de sine și de detașarea de sine. După ce Engels precizează

[15] *Ibidem.*

că în raport cu natura „libertatea nu constă în visata independență față de legile naturii, ci în cunoașterea acestor legi și în posibilitatea dată prin aceasta de a le pune în mod sistematic în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri"[16], el se ocupă și de posibilitățile interne ale libertății, considerînd raportul senzorial-rațional, a cărui contradicție impune soluția dominării de sine, ceea ce pentru libertatea morală are o însemnătate esențială: „libertatea constă deci în a ne domina pe noi înșine și în a domina natura exterioară, dominare întemeiată pe cunoașterea necesităților naturii..., ea este, prin urmare, în mod necesar un produs al dezvoltării istorice"[17].

Ca putere și ca dominare de sine, ceea ce favorizează și dominarea sa asupra lumii exterioare, omul este un rezultat progresiv al istoriei, al dezvoltării sociale. Libertatea sa interioară se condiționează cu cea exterioară: economică, juridică, politică, cu cea permisă de ordinea oficială a moralei. Cultura și experiența socială, educația și antrenarea practică a omului pentru ameliorarea condiției sociale a poporului și a sa însăși reprezintă căile principale de sporire a forței sale spirituale și practice-materiale, a stăpînirii de sine și a împrejurărilor. Libertatea de alegere interioară presupune luptă și rezolvarea contradicțiilor exterioare, mai cu seamă sociale ale libertății. Iată de ce rolul posibilităților interioare ale libertății sporesc considerabil în condițiile democrației și libertății sociale pe care le dobîndește omul prin fău-

[16] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, E.S.P.L.P., București, 1955, p. 130.
[17] *Ibidem.*

rirea unei patrii socialiste și comuniste. Ele sporesc și prin însușirea critică a valorilor culturii, a științei, prin dezvoltarea conștiinței revoluționare. Însușirea teoriei și practicii revoluționare, a experienței proprii, îmbinate cu cele mai noi creații spirituale pe plan național și internațional lărgesc și aprofundează perspectiva interioară a alegerii libere dar și forța subiectului moral în a face alegeri cît mai întemeiate ca valoare socială și individuală și în garantarea respectului pentru ele.

Cum am precizat mai înainte, puterea și posibilitățile noastre de a fi sau nu ființe morale, personalitate morală sînt în funcție nu numai de subiect, de potențele și capacitățile sale spirituale și practice, ci și de posibilitățile exterioare, determinate prin orînduirea socială, prin condițiile de ansamblu ale vieții și activității dar cu deosebire ale situației concrete care le limitează. Întrucît la sistemul social ne-am referit pe larg și în mai multe rînduri, în ceea ce urmează vom determina libertatea morală a personalității prin situație.

4. Libertate și situație

Orice autodeterminare morală a personalității are loc într-o situație determinată, adică concretă. Situația este aceea care determină sau în care se autodetermină linia vieții și activității umane, dezvoltarea și specializarea personalității, situația intercondiționează cu poziția omului în societatea cu statusul și rolul său; situațiile concrete sînt acelea în care se proiectează și profilează actele comportamentului, ele își pun pecetea asupra atitudinilor umane în cele mai diverse modalități și relații.

Derivat din latinescul *situatus*, termenul situație desemnează poziția omului „. . . în raport cu mediul, cu un anumit ansamblu de date sau repere", un „complex rezultat din interacțiunea, la un moment dat, a unei ființe vii și mai ales a unei persoane umane (P), cu mediul său (E), social, fizic și chiar intelectual"[18].

Așadar, cum subliniază R. Girod, „situația este constituită din raportul între P și E"[19]. Ea nu există în afara persoanei. „O situație — relevă și R. Mucchielli — nu e ceva obiectiv; ea nu există decît în relație cu o personalitate"[20]. Ea cuprinde deci un sistem concret de raporturi între condițiile obiective, externe și cele interne, subiective, la rîndul lor explicabile prin dezvoltarea istorică a societății și a omului. John Dewey spune că „orice experiență normală este o interacțiune a acestor două seturi de condiții. Luate împreună sau în interacțiunea lor, ele formează ceea ce numim o situație"[21]. Iar relațiile pe care le cuprinde situația sînt explicabile prin faptul că „. . . mediul înconjurător este constituit din orice condiții care interacționează cu nevoile, dorințele, scopurile personale și capacitățile de a crea experiența respectivă"[22]. Însă determinismul situației cuprinde o structură complexă exprimabilă nu numai prin condiții, ci și prin cauze, legi, necesități, întîmplări, posibilități și probabili-

[18] Paul Foulquié et Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, P.U.F., Paris, 1962.

[19] *Ibidem*.

[20] R. Mucchielli, *La notion de structure*, XXe Sem. de Synth., în P. Foulquié și R. Saint-Jean, *op. cit.*

[21] John Dewey, *Trei scrieri despre educație*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1977, p. 192.

[22] *Ibidem*, p. 194.

tăţi etc. din punct de vedere obiectiv, iar din punct de vedere subiectiv pe lîngă nevoi, dorinţe şi scopuri se adaugă cu un rol activ voinţa, sentimentele, deliberările şi opţiunile etc. care impun, prin confruntare, criterii diferite economice şi politico-juridice, morale, estetice ş.a. De aceea, raporturile situaţiei sînt nu numai între condiţiile externe şi cele interne, ci şi între determinare şi autodeterminare, între obiectiv şi subiectiv, mediu şi personalitate.

Orice situaţie are pentru om un caracter problematic, relevant în principal, sub cel puţin două aspecte. Evidenţierea lor este hotărîtoare pentru înţelegerea de ce, graţie situaţiilor, omul este solicitat, în viaţa şi activitatea sa, ca subiect de libertate şi totodată situaţiile fiind acelea care condiţionează măsura şi calitatea libertăţii umane. Mai întîi, orice situaţie conţine pentru om o multitudine de condiţii şi posibilităţi, tot atîtea variante, dar cu valori potenţiale diferite, care pot fi sau deveni obiect al alegerii, al voinţei ori sentimentului, al dorinţei sau aspiraţiilor sale, definindu-i caracterul libertăţii de acţiune. În al doilea rînd, situaţiile sînt într-o continuă schimbare oricare din ele fiind o dimensiune nouă, unică şi chiar irepetabilă pentru adaptarea şi integrarea omului pentru opţiunile şi deciziile sale libere. O nouă problemă se pune în cazul schimbării neîntrerupte a situaţiilor: dacă experienţa anterioară poate fi în profitul libertăţii umane în condiţiile situaţiilor noi care solicită creativitatea şi originalitatea personalităţii.

Sînt puncte de vedere care consideră situaţiile absolut individuale prin conţinutul lor şi care deci ar impune o fărămiţare a experienţei umane negîndu-se deci orice sinteză şi unitate făcînd precară sau chiar imposibilă libertatea.

Altele, dimpotrivă, reliefează continuitatea experienţei umane, integrarea ei într-o sinteză a libertăţii. În această ultimă privinţă putem reactualiza şi poziţia lui John Dewey în pofida faptului că, fără rezerve, pragmatismul căruia i-a aparţinut ca orientare, a fost interpretat*, numai ca o etică care opune situaţia şi comportamentul individual pe care îl generează principiilor generale ale moralei. Astfel, el arată că situaţiile nu operează discontinuităţi, ci continuităţi îmbogăţind aceeaşi *experienţă umană a personalităţii*. „După cum un individ trece de la o situaţie la alta, lumea sa, mediul său înconjurător se extinde sau se restrînge. El nu se trezeşte trăind într-o altă lume, ci într-o parte diferită sau un aspect diferit *al uneia şi aceleiaşi lumi*. Ceea ce el a învăţat pe latura cunoaşterii şi îndemînării într-o situaţie, devine un instrument pentru înţelegerea şi mînuirea cu folos a situaţiilor ulterioare"[23] *(s.n.—I.G.)*. Aprofundîndu-se şi îmbogăţindu-se ca tip social, istoriceşte determinat, omul cîştigă din experienţa situaţiilor, perfecţionîndu-şi capacităţile sale de integrare creatoare şi de autodeterminare în procesul social, de a soluţiona corespunzător problemele generate de contradicţiile dintre diferite variante posibile ale acţiunii prin alegeri bine motivate social.

Din punct de vedere etic se pune problema dacă între morală şi situaţii sau între exigenţele morale ale conduitei care au un caracter general (ele fiind

* Vezi K. A. Svarţman, *Etika bez morali*, Izdatelstvo Mîsli, Moskva, 1964, pp. 56—62.
[23] John Dewey, *op. cit.*, p. 194.

norme ori legi generale) și exigențele conduitei generate de situații care sînt unice și au, deci, un caracter individual nu există o contradicție. Nu cumva morala intervine ca un obstacol al libertății în condițiile în care libertatea se poate realiza pentru individ prin adoptarea sau integrarea sa în exigențele la care îl solicită situațiile? Există orientări în care principiile generale ale moralei sînt negate de pe pozițiile libertății individuale considerînd că „morala situației" ar face ca moralitatea individului să se determine „după datele complexe ale fiecărui caz particular, și nu după legi generale"[24].

De pe pozițiile existențialismului care promovează acest punct de vedere, J.-P. Sartre scria că „situația, produs comun al contingenței în sinelui și libertății, este un fenomen ambigen în care este imposibil pentru-sinele de a discerne aportul libertății și al exigenței brute"[25]. G. Gusdorf care examinează conceptul etic existențialist de situație arată că existențialismul neagă stabilirea unei ordini la nivelul ideilor morale generale pe motiv că ea nu corespunde exigenței cotidiene. De aceea, ea (ordinea) aparține fiecărui om, după situația sa proprie într-un timp care este al său, de a descoperi condițiile echilibrului său personal"[26].

W. James consideră că principiile morale sînt numai „ipoteze verificabile și reanalizabile de către experiențele ulterioare"[27]. Numai cu decizii ipo-

[24] Paul Foulquie et Raymond Saint-Jean, *op. cit.*

[25] Jean-Paul Sartre, *L'être et le neant*, Gallimard, Paris, 1943, 568.

[26] G. Gusdorf, *Traité de l'existentialisme morale*, 44, în P. Foulquié et R. S.-Jean, *op. cit.*

[27] W. James, *Zavisimosti verî ot voli*, Spb. 1904, p. 113.

tetice putem trece la acțiune, aceasta fiind ajustată situației concrete, prin rezolvarea problemei alegerii, funcție de raportul concret între persoană și situație. Ideea este valoroasă cu condiția ca interesul personal să nu fie supraestimat și să nu anuleze principiul general al moralei. Însă nici folosirea principiilor morale independent de situațiile concrete ale comportării în care se află omul și în acest sens nici sacrificarea necondiționată a intereselor umane nu poate face din o asemenea morală o condiție a libertății. Este adevărat că o morală în general nu există căci dacă ar exista, o astfel de morală, adică anistorică, nu ar putea fi decît un factor de apăsare a omului și de negare a personalității sale. Însă, există atitudinea dogmatică față de morală, atitudine care prezintă morala drept scop și omul numai mijloc, în acest caz, respectul pentru morală apare drept un scop în sine și nu mijlocul pentru redresarea și ameliorarea condiției umane sau pentru dezvoltarea și afirmarea personalității. Atitudinea dogmatică față de morală ignoră situațiile concrete ale comportării, abandonînd problematica vie a acestora și calitatea omului de subiect al deliberării, al deciziei și al actelor libere. Atitudinea dogmatică față de morală compromite deci atît morala cît și cauza libertății umane, fapt pentru care această atitudine, fiind incorectă, se recomandă criticii și actului negării practice.

Însă, între morală ca atare și situații există raporturi dialectice și nu opoziții metafizice. Am relatat că problema alegerii este determinată de contradicțiile și deosebirile care există între diversele posibilități și variante ale acțiunii cu care este con-

fruntată persoana într-o anumită situaţie. Una poate fi mai valoroasă decît alta din punct de vedere moral, alta este valoroasă din punct de vedere material, conjunctural, dar nu şi din punct de vedere moral, alta este mai puţin rea decît alta. O variantă poate conţine mai multă necesitate (actuală) decît alta, alta poate avea mai multe şanse de succes (mai multă posibilitate) decît altele etc. etc. Criteriile axiologice care se confruntă în conştiinţă, unele impunîndu-se prin determinante de o valoare şi valabilitate socială mai mare, altele mai mică, în fine altele se impun prin motive de ordin nu numai individual. Pentru aceasta problema libertăţii este problema rezolvării, printr-o alegere morală, a contradicţiilor dintre diferite variante ale acţiunii posibile în situaţii date, a conflictului de motive pe plan interior. Pentru aceasta, rezolvarea libertăţii morale presupune şi în acest caz personalitatea morală ca factor conştient, creator şi original activ de rezolvare a problemei contradicţiilor şi a problemei alegerii. În acest proces principiul moral nu intră în contradicţie ori conflict cu ansamblul situaţional al determinantelor acţiunii, ci în mod selectiv numai cu unele. El se distinge ca un factor de susţinere a variantelor superioare ca valoare umană, condiţionînd deciziile şi opţiunile cu efectul optim pentru libertatea personalităţii. Nu există şi practic nici nu pot exista situaţii numai rele şi nici chiar numai bune, adică numai cu variante de valori unilaterale. În orice situaţie principiul moral ajută la descoperirea şi susţinerea variantelor pozitive, adică opuse răului moral, sau a variantelor superioare, adică a celor mai bune din cîte sînt sau pot fi bune din punct de vedere moral. Conştiinţa morală a personalităţii se distinge, în acest caz, prin aceea că valorifică principiul într-o confruntare complexă de variante, oferind selecţia şi trierea axiologică, precum şi prin faptul că identifică varianta superioară care confirmă valabilitatea principiului. Totodată, conştiinţa personalităţii descoperă şi pune în inferioritate variantele accidentale, imorale, organizînd şi susţinînd efortul combativ împotriva lor. Libertatea se condiţionează deopotrivă prin alegerea binelui şi respingerea răului. Ca factor al acestei alegeri şi respingeri, personalitatea se împlineşte deci prin caracterul dinamic, viu şi concret al acestui proces de racordare reciprocă a principiului şi situaţiei morale.

Pe de altă parte, în situaţiile comportării care se nasc şi succed în procesele ascendente ale istoriei (cum e cazul în dezvoltarea noastră socială), personalitatea este solicitată să realizeze opţiuni şi alegeri creatoare cu repercusiuni nu numai pentru adaptarea superioară a principiului la fenomenele noi ale dezvoltării, dar chiar şi pentru dezvoltarea moralei ca atare. În această perspectivă şansele afirmării libere a personalităţii morale depind de „...promovarea spiritului revoluţionar, a noului" în întreaga activitate socială, de acţiunea hotărîtă „...împotriva inerţiei, birocratismului, rutinei şi conservatorismului, a tot ceea ce este învechit şi poate frîna progresul societăţii noastre socialiste"[28]. Se înţelege că, personalitatea distingîndu-se ca factor al creativităţii libere, nelimitate, ea însăşi fiind un criteriu al progresului, fenomenele

[28] *Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste*, Ed. politică, Bucureşti, 1974.

negative blamate în codul nostru etic reprezintă o frînă puternică în calea libertății afirmării ei. Iată de ce în lupta împotriva birocratismului și conservatorismului, inclusiv al celui autoritarist trebuie să avem nu o viziune îngustă, economicizantă sau politizantă, ci una largă care să finalizeze afirmarea valorii supreme și a scopului suprem — personalitatea umană. De această valoare depind toate celelalte valori, inclusiv cele economice. În cel mai deplin sens al cuvîntului, situația în condițiile dezvoltării noastre sociale trebuie să favorizeze tot mai mult tendința supremă a societății și năzuința cea mai scumpă a omului — realizarea prin personalitate a tuturor potențelor umane, a performanțelor superioare la care poate ajunge omul în condițiile în care societatea îi garantează situații corespunzătoare, iar el probează o atitudine responsabilă față de sine și colectivitate. Este vorba de situația în care fiecare poate beneficia de „...crearea unui climat favorabil exprimării și confruntării libere a părerilor, participării largi a maselor la dezvoltarea și soluționarea problemelor, la adoptarea hotărîrilor, la elaborarea și înfăptuirea politicii generale a partidului și statului nostru"[29]. Este vorba ca indiferent în ce situații am fi, indiferent de situațiile cărora le aparținem ca statut și rol social, valorile și normele morale să fie respectate ca valori și norme generale, valabile egal pentru întreaga societate. Dacă o cerință a moralității și a libertății personalității impune adaptarea principiilor și legilor generale ale moralei la situații, o altă cerință nu permite ca situația să altereze sau denatureze principiile și statutul etic al

[29] *Ibidem.*

libertății și personalității. Experiența arată însă cazuri cînd situația influențează negativ asupra personalității și ordinei morale, cazuri cînd atît frustrările la care situația constrînge pe om, cît și disponibilitățile ei pot condiționa dezechilibrul între situație și morală, între comportamentul deficitar și personalitatea morală. Firește, relația cu aceste semnificații nu este obligatorie. Situațiile frustrante, arată T. Rudică, pot și nu pot provoca dezechilibrul între individ și ordinea morală. „Nivelul la care se va desfășura fenomenul de frustrație, preponderent în plan subiectiv, egocentric, sau în cel obiectiv, de înțelegere mutuală și cooperare — depinde în mare măsură de capacitatea celui frustrat de a examina situația frustrantă din unghiuri de vedere diferite, pe baza unor procese de interpretare adecvate, care să permită evaluarea în sens obiectiv a naturii evenimentului frustrant. Ultimul plan, implică un grad de maturizare afectivă, de „decentrare" a personalității și capacitate de transpunere în sistemul normelor etice"[30].

Dar și situațiile care depășesc, prin treapta superioară în care plasează persoana, valoarea ei, îndeosebi morală, pot sau nu genera contradicții și dezechilibru între om și ordinea morală. Este cazul omului care, văzut „sus", consideră că meritele vin de la sine. La statusuri cu roluri superioare ajung, din nefericire, și indivizi care reușesc prin anumite însușiri politice sau profesionale „pozitive" să-și acopere defectele morale. Cel mai adesea îi favorizează nu atît „nesăvîrșirea" binelui cît „nesăvîrșirea" răului. Abținerea de la rău însă are o

[30] T. Rudică, *Eu și celălalt. De la poziția egocentrică la poziția altruistă*, Ed. Junimea, Iași, 1979, p. 146.

situaţie de provizorat întrucît noua situaţie evidenţiază tocmai faptul că nesăvîrşirea binelui, la care treapta superioară pe care o ocupă îl obligă în chip necesar, înseamnă în fond săvîrşirea răului. Şi mai nociv pentru libertate şi pentru dezvoltarea personalităţii este cazul cînd situaţiile de acest gen sînt folosite nedrept pentru promovări umane neacoperite de valoare sau pentru frînarea afirmării omului în acord cu valorile sale reale. Iată de ce trebuie negat „... cu hotărîre subiectivismul şi arbitrariul în aprecierea şi promovarea cadrelor", de ce trebuie curmat „favoritismul, nepotismul, servilismul", manifestările de carierism[31]. Fără exemplul pozitiv al factorilor de conducere în orice loc de muncă nu vor putea fi eliminate asemenea fenomene din viaţa noastră socială. Există situaţii în care „relaţiile" favorizează dezacordurile dintre statut şi rol, dintre valoarea reală a individului şi valoarea impusă de statutul şi rolul la care a ajuns. Dar şi în acest caz, răspunderea mare revine tot celui care are puterea de decizie. Or, acela care nu este corect faţă de societate cu proprii săi fii şi nici cu alţii, situaţia sa favorizîndu-i independent de criteriul valorii şi al meritelor, indiferent de „contribuţia proprie la înfăptuirea politicii partidului, la îndeplinirea planului de dezvoltare economico-socială a ţării, după comportarea lor politică şi morală"[32], nu poate fi conducător şi educator, tocmai pentru că nu este capabil de exemplu practic în respectul pentru principiul eticii şi echităţii.

[31] *Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii sociale*, Ed. politică, Bucureşti, 1974.
[32] *Ibidem.*

Se pot reliefa şi alte forme ale situaţiei care suportă dezechilibrul dintre individ şi ordinea morală. Aşa de exemplu, este cazul cînd situaţia îndepărtează pe individ de semenii săi, de colectiv. Fenomenul se poate datora fie modificării nefavorabile a comportamentului în noua situaţie, de regulă superioară celor anterioare, fie neintegrării sau neacomodării individului în situaţia sa schimbată. În acest ultim caz putem include şi personalitatea care continuă în noua situaţie să lucreze profesional, economic ori politic bine dar pe care preocuparea de principialitate, corectitudine şi demnitate o conduc la o anumită distanţare şi răceală faţă de colectiv. Fenomenul este curios, în loc ca progresul de situaţie, în ierarhia socială să apropie personalitatea de mase, o distanţează. Uneori fenomenul se asociază cu jena, cu teama de a nu i se lua legătura cu oamenii drept slăbiciune, o părăsire a liniei drepte, principiale. În această formă, personalitatea se fereşte să fie observată în contacte personale intime, cu prietenii sau colegii. Contactul cu aceştia este cît mai sobru şi ascuns, calculat, redus la dimensiunile unor gesturi de amabilitate simplă, însoţite de prudenţă. Atare manifestări însă clădesc demnitatea proprie nu atît pe valorile care apropie personalitatea de colectiv, cît pe valorile comportamentale exterioare. Nu este recomandabilă o situaţie care generează asemenea raporturi între persoană şi colectivitate, între personalitate şi ordinea morală mai ales pentru faptul că sugerează şi întreţine o dublă ţinută morală: una oficială, în bună măsură artificială şi alta intimă, amicală. Ambele ţinute sînt caracterizate prin valori şi nonvalori. În cazul conducătorului valorile îl izolează tocmai datorită notei oficiale cu care sînt

promovate; pentru membrii colectivului se poate ca valorile oficiale să fie subestimate sau privite cu suspiciune din cauza ținutei distante a personalității. Or masele prețuiesc și iubesc pe acei lideri pe care situația îi apropie de colectivitate, care știu, prin exemplul conduitei lor deschise, sincere să apropie valorile necesare ale moralei noi de sufletul oamenilor. Apropierea între lider și mase apropie în acest caz și valorile conduitei revoluționare de conștiința fiecăruia. Iată de ce credem că principiul legăturii cu masele, înscris în Codul eticii și echității socialiste, are o importanță mare și în condiționarea politică a respectului pentru morală. Firește, apropierea de oameni nu trebuie să fie însoțită de concesia față de nonvalori sau antivalori. Experiența reînnoirii morale a societății noastre demonstrează însă convingător că liderul apropiat de mase, a cărui personalitate este puternică tocmai pentru că se confirmă o valoare a colectivității, care efectiv funcționează pentru binele colectivității, reprezintă o inepuizabilă sursă educativă prin exemplul conduitei și cuvîntul său moral; progresul nostru moral confirmă rolul liderului, demn și apropiat de oameni, ca un puternic factor de dezvoltare a moralității noastre revoluționare. Transformarea morală a conștiinței, în condițiile în care noi tindem ca valorile moralei să devină trăsături de personalitate, este imposibilă, între altele, fără apropierea educatorului-lider, prin exemplul și sufletul său, de sufletul și ființa educatului. Indiferent de treapta ierarhică în care îl plasează situația aceasta nu trebuie să-l îndepărteze, ci dimpotrivă, să-l apropie pe comunist de oameni, de colectivitate. Și indiferent de situația sa, el „... trebuie să fie cinstit, sincer, principial și

corect, să nu tolereze minciuna, falsitatea, ipocrizia, să combată încercările de inducere în eroare..., sustragerea de la răspunderi și îndatoriri"[33]. El trebuie să știe însă că atîta timp cît ignoră mijloacele psihologice de apropiere și intimizare a valorilor moralei noi în conștiința celor aflați în situația de educați, riscă să favorizeze conduitele duplicitare, scindarea conduitei morale în una oficială și alta intimă, particulară. Unitatea morală a poporului include sau trebuie să includă tot mai mult și acordul dintre funcționalitatea publică și cea intimă a valorilor, între planul lor vizibil și cel invizibil.

5. Răspunderea morală

Expresie și condiție a libertății morale, răspunderea morală este totodată și una din consecințele (sau unul din efectele) ei (ale libertății).

Omul liber în sens moral este și un om de răspundere întrucît el desfășoară alegerile și împlinirile actelor sale în funcție de exigențele și limitele morale ale libertății. În același timp, acționînd responsabil, ca unul care înțelege și își însușește conștient imperativele și dezideratele moralei, el se dovedește a fi liber și stăpîn pe sine, integrîndu-se cu consecințe pozitive, pentru el și societate, în exigențele conviețuirii umane. În fine, ca subiect moral omul este răspunzător pentru ceea ce face sau a făcut în măsura în care conduita sa este expresia autodeterminării sale libere și conștiente. După cum a arătat pentru prima oară Aristotel,

[33] *Ibidem.*

constrîngerea care nu stă în puterea noastră anulează, de obicei, responsabilitatea.

Responsabilitatea este o trăsătură principală a personalității morale, aceasta avînd deci a da sau a-și da socoteală pentru actele sale în măsura în care ea însăși este autorul și principiul lor liber de alegere și înfăptuire. Ca personalitate morală, omul este responsabil în virtutea posibilității și putinței sale de a decide și săvîrși în mod liber actele, de a alege între bine și rău, între un mai puțin bine și un mai mult bine, între un rău mai mic și altul mai mare.

Prin răspundere morală înțelegem capacitatea omului de a se angaja conștient, în concordanță cu posibilitățile sale, ca subiect moral, de a-și asuma anumite îndatoriri, de a le îndeplini corect și de a-și lua asupra sa urmările îndeplinirii, ale neîndeplinirii sau ale neîndeplinirii corecte a îndatoririlor. Răspunderea nu este o simplă trăsătură de conștiință, ci una atitudinală, cuprinzătoare care se manifestă în conduită „...Procesul de conștientizare, de înțelegere a necesității și importanței unor valori ale culturii și educației, unor norme de conduită, unor atitudini înaintate față de bine și frumos, este un complex, care nu se poate realiza fără *participare*"[34]. Răspunderea morală include, de aceea, participarea, confirmînd prin aceasta și manifestarea practică (nu numai spirituală) a libertății morale. Răspunderea poate fi asumată direct de către personalitate, pe bază de inițiativă ori creativitate morală; ea poate fi și primită din partea societății sau a cuiva,

[34] Gh. Berescu, *Etic și estetic în acțiunea educativă*, Ed. științifică și enciclopedică, București, 1978, p. 123.

ceea ce nu anulează libertatea de a o accepta sau de a o refuza. Însă nu avem libertatea să fim iresponsabili dacă este necesar și putem să fim responsabili. Avem datoria să refuzăm pseudorăspunderile cu care cineva vrea să ne împovăreze în contra moralei; avem, de asemenea, datoria să nu primim răspunderile pe care, din motive obiective, nu le putem onora. Dar nu avem libertatea să abandonăm răspunderile în temeiul neputinței noastre fără a lua măsurile ca societatea să fie conștientizată de acest lucru, redistribuind răspunderile.

În fine, avem datoria să primim răspunderile necesare și posibile pentru competențele noastre profesionale, morale, politice ș.a. precum și pentru capacitățile noastre fizice și intelectuale.

Refuzul răspunderii contravine calității noastre de om și de personalitate și înseamnă, de fapt, refuzul condiției noastre sociale libere. A refuza răspunderea nu înseamnă a te elibera de ea și de consecințele neplăcute care însoțesc refuzul ei. Din contra, refuzul sau abandonarea răspunderii are ca efect nu libertatea, ci, nonlibertatea, conflictul cu oamenii și societatea, suferința. Or, răspunderea morală la care consimțim liber ne integrează în societate sau procesului istoric al dezvoltării ei, avînd prin aceasta satisfacția libertății. De aceea, a fi responsabil din punct de vedere social și moral înseamnă a fi conform esenței sociale a ființei noastre, a fi prin relațiile sociale de interdependență între oameni. A fi responsabili înseamnă deci a fi liberi, adică a favoriza esența socială din noi și a frîna tot ceea ce, împiedicînd răspunderea, împiedică afirmarea trăsăturilor noastre sociale. A fi responsabili înseamnă a fi conștienți că sîntem

ființe sociale și că avem datoria să acționăm la nivelul demnității umane.

Ca trăsătură socială a omului și a personalității, responsabilitatea poate fi amenințată și subminată din două direcții: aceea a libertății formale (a liberului arbitru neîngrădit) și aceea care neagă orice libertate de autodeterminare morală a omului. Am văzut că libertatea absolută nu poate exista (omul se află în interdependență socială și naturală). Dar liberul arbitru (voința liberă) poate intra și intră în conflict cu răspunderea morală, caz în care libertatea egoistă iese de sub controlul răspunderii, încălcînd-o.

Pe de altă parte negarea libertății atrage după sine imposibilitatea răspunderii morale. Constrîngerea, credința în soartă, resemnarea în fața destinului dar și supraestimarea necesității, a legității și cauzalității obiective se asociază cu subestimarea capacităților fizice și spirituale ale omului, a calității sale de subiect moral și, deci, a responsabilității sale.

Limitele responsabilității sînt dependente de limitele libertății (sociale și individuale) a omului. Literatura de specialitate le determină pe anumite categorii: dezvoltarea fizică și psihică normală a organismului; sănătatea acestuia, vîrsta, gradul de însușire a experienței vieții sociale, pregătirea cultural-științifică și tehnică a omului, pregătirea sa politică, juridică și morală, formarea priceperilor și deprinderilor comportării sociale, informații suficiente și utile etc. Acești factori influențează răspunderea în sensul exercitării, a diminuării ori anulării ei. De exemplu, un alienat mintal este iresponsabil, un copil poate fi absolvit de răspundere ori supus unui regim de responsabilitate diminuată

Răspunderea morală (la fel ca și cea juridică, politică etc.) se manifestă sub mai multe forme: ca înțelegere, asumare și executare corectă și creatoare a datoriilor morale, ca tragere la răspundere în condițiile în care fie că societatea vrea să cunoască și să estimeze calitatea îndeplinirii îndatoririlor morale de către om, fie că ea este nevoită să ceară socoteală și să sancționeze neîndeplinirea lor.

Unii autori* deosebesc, în acest sens, responsabilitatea de răspundere, acordînd primei noțiuni sensul pozitiv (al înțelegerii datoriilor și îndeplinirii conștiente și liber consimțite a răspunderii) iar celei de a doua sensul negativ cînd o autoritate exterioară trage la răspundere pe individ pentru încălcarea îndatoririlor și răspunderilor sale. Astfel, „spre deosebire de responsabilitate — scrie M. Florea — răspunderea reprezintă un alt tip de raport între agentul acțiunii și colectivitatea din care face parte; ea este, mai exact, un raport între agent și autoritatea acestei colectivități. Ea nu este o raportare activă a agentului la colectivitate, cît mai ales o raportare activă a colectivității la agent"[35].

Nefiind „... o dimensiune internă a agentului ..."[36], această răspundere nu caracterizează personalitatea morală a omului. Aceasta urmează deci a fi distinsă numai prin ceea ce autorul numește responsabilitate. Important de reținut credem a fi distincția ca atare între cele două sensuri (afirmația și negația) ale responsabilității și răspunderii, nu atît discriminarea între termeni. În limbajul

* Vezi de ex. Mihai Florea, *Responsabilitatea acțiunii sociale*, Ed. științifică și enciclopedică, București, 1976.

[35] *Ibidem*, p. 31.

[36] *Ibidem*.

moral, responsabilitatea se folosește mai mult ca noțiune generică ce desemnează capacitatea omului de a fi ființă responsabilă și de a răspunde. Iar noțiunea de răspundere frecvent se întrebuințează și pentru sensul pozitiv și pentru cel negativ.

6. Merit și vină

Atitudinea liber decisă și săvîrșită față de morală și față de exigențele morale ale societății și ale individului atrage după sine meritul moral sau vina (culpa morală). Precizăm că ambele efecte ale actului moral — meritul și vina — se determină atît prin conținutul și semnificația lor socială, cît și prin forma liberă în care el este săvîrșit. Avem meritul faptelor îndeplinite de noi dacă ele corespund nevoilor de depășire morală a comunității și personalității precum și dacă ele sînt expresia autonomiei și autodeterminării personale. Semnificația faptelor, importanța datoriilor și caracterul efortului solicitat de îndeplinirea lor, intenționalitatea și voirea lor, consecințele lor sociale proiectate și împlinite reprezintă cele mai importante condiții ale meritului moral. Numai conținutul social pozitiv al faptelor sau numai libertatea cu care ele au fost concepute și săvîrșite nu întemeiază meritul moral. Acesta este numai efectul unității conținutului și formei morale a faptelor, consecința îndeplinirii liber consimțite a moralei. Precizarea aceasta este importantă deoarece o faptă poate fi numai prin accident bună din punct de vedere moral și totuși ea nu reprezintă un merit moral al personalității, deoarece nu ea este subiectul care a decis și a procedat liber în legătură cu

ele. Totodată, numai libertatea cu care este săvîrșită o faptă nu poate atrage după sine automat meritul moral deoarece libertatea poate caracteriza și un act imoral din punct de vedere al conținutului.

Fără concordanța dintre conținutul moral și forma liberă a deciderii și săvîrșirii lor, meritul și vina ar putea fi confundate; unilateralitatea acestor condiții face imposibilă deosebirea dintre merit și vină. O faptă liber săvîrșită ar putea fi deopotrivă luată merit sau vină prin ignorarea conținutului care singurul poate fi pozitiv sau negativ ca semnificație socială. De asemenea, un conținut bun ca valoare socială ar putea fi imputat subiectului faptei care îl traduce dacă aceasta contrazice libertatea, nu respectă condițiile acesteia.

Vina este opusul meritului. Condițiile care întemeiază meritul, explică prin cele contrarii lor vina. Ca și meritul, vina se stabilește nu numai în funcție de condițiile polare celor care întemeiază meritul, ci și în funcție de o întreagă complexitate de nuanțe a acestora: importanța socială a îndatoririlor neîndeplinite sau neîndeplinite corespunzător, caracterul efortului ales și consumat în raport cu cel care trebuia, nivelul și calitatea pregătirii culturale, experiența vieții și activității sociale a individului, gravitatea faptei săvîrșite, înrîuririle exterioare ale caracterului lor etc.

Deși fondul primează asupra formei morale a actului, este necesar să reținem că rolul subiectului moral este hotărîtor în aprecierea meritului și vinei. Subiectul moral este acela care are și meritul determinării conținutului întrucît ca subiect liber el este acela care alege ceea ce este valoros în actul moral. Tot el este acela care poate alege

(liber) și răul moral. Subiectul este deci imputabil în cazul vinei, atît din punct de vedere al conținutului faptei cît și al formei sau modalității ei libere.

Concluzia este că meritul și vina în activitatea morală sînt efectul determinat în chip hotărîtor de exercitarea calității omului de subiect moral.

7. Sancțiunea morală. Remușcare și mulțumire

Respectul moral este diferit garantat: fie prin efortul instituțiilor educative, prin observarea și ameliorarea de către educator a comportamentului moral, fie prin exercițiul legii juridice și al sancțiunii fizice. Acest respect însă este superior garantat prin conștiința morală de sine a personalității. Cele mai clare dovezi în acest sens sînt că, pentru personalitatea morală, actul săvîrșit și care urma să se împlinească sub influența diriguitoare a datoriilor și normelor morale are drept urmare finală sancțiunea interioară sau mulțumirea de sine. Actul rău produce conștiinței morale a personalității remușcări pe cînd actul bun este urmat de sentimentul satisfacției interioare. Ambele aceste consecințe sînt condiționate de răspunderea pe care o avem pentru actele liber decise și săvîrșite și de conștiința vinei sau a meritului care exprimă atitudinea noastră față de normele și datoriile morale. Sancțiunea și satisfacția interioare le încercăm efectiv numai dacă valorile morale, care reprezintă datorii pentru actele noastre, sînt trăiri necesare ale conștiinței noastre morale și dacă ele constituie obiectul răspunderii noastre morale, obiectul

intențiilor și voinței, al convingerii și sentimentelor superioare.

Conștiința morală a personalității, din diverse cauze, nu poate preveni sau elimina orice posibilitate a săvîrșirii răului, a contrazicerii de către noi a moralei. O bună autodeterminare morală la nivel de conștiință poate fi anulată de intervenția altor influențe și fenomene interioare ori exterioare, care ne împing mai ales, în condițiile cînd cugetul moral nu s-a edificat suficient asupra lor, la acte contrare ca valoare morală. Ne asumăm uneori răspunderi pentru fapte pe care le decidem pripit și sub influența unor pulsiuni de moment pentru ca mai apoi să trăim durerea și regretul pentru consecințele lor dăunătoare.

Este posibil ca cei din jur să nu sesizeze, să nu reacționeze la greșelile noastre sau să ni le prezinte prin prisma valorii și aprobării morale. Ei bine, conștiința noastră de sine se manifestă și se dovedește cel mai corect și nepărtinitor martor al adevărului, ne judecă și mustră ca una din cele mai drepte și cinstite instanțe pentru răul săvîrșit. Ea își îndreptățește acest rol de judecător moral sancționîndu-ne în raport cu răspunderea asumată a faptelor și cu vina ce o purtăm pentru contrazicerea moralei prin săvîrșirea lor.

Sancțiunea de conștiință este mult mai intensă și mai profundă ca efect, mai dureroasă și mai greu de ispășit decît oricare altă sancțiune. Cu atît mai dureroasă este această sancțiune cu cît ea vine din partea propriei conștiințe care, neîndurătoare, nu ne poate scuza ori justifica în fața societății. Mustrările de conștiință reprezintă un chin grozav, un coșmar sufletesc, o greutate care ne apasă moralicește, anulînd orice dispoziție pentru plăcerile

vieții. Durerea remușcărilor de conștiință se dovedește superioară mult, ca efect, plăcerilor efemere încercate, conștient sau inconștient, în timpul săvîrșirii răului moral (care poate fi și un bine egoist în același timp). De aceea, această durere dispare mult mai tîrziu și mai greu decît cea fizică. Condiția eliminării durerii, a eliberării de ea rezidă în transformarea subiectului care a săvîrșit liber și în stare responsabilă fapta rea în subiect tot liber și responsabil al unei poziții critice și autocritice corecte față de greșeală precum și a unei conduite care să înlăture și înlocuiască consecințele imorale ale faptelor cu altele morale, produse prin noi fapte, corespunzătoare normelor. Ascunderea greșelilor ori denaturarea semnificațiilor lor nu numai că nu anulează suferința noastră morală, dar o și sporește. Avem dreptul și datoria să înlăturăm învinuirile nedrepte, denigrările ori calomniile făcute de cineva care are, prin însăși profesia sa, obligația de a respecta adevărul. Avem dreptul și datoria de a nu accepta formal o critică dacă nu sîntem pe deplin edificați asupra unor fapte petrecute și invocate ca obiect al criticii. Dar, atunci cînd adevărul greșelii este clar, avem datoria să ne asumăm cu demnitate răspunderea greșelii și a înlăturării consecințelor ei.

Este cunoscut efectul eliberator și liniștitor al mărturisirii greșelii. Tradiția aristotelică a impus pentru mărturisire noțiunea „*catharsis*". Recunoașterea greșelii este una din datoriile sancțiunii interioare; ea însă trebuie însoțită efectiv de datoria autocriticii, a autocondamnării greșelii și de cea a înlăturării efective a consecințelor dăunătoare ale conduitei greșite. Printre aceste datorii nu trebuie să lipsească și aceea a cererii de scuze sau a iertării, a reparării daunelor morale provocate. Îndeplinirea acestor datorii este împiedicată de considerente de onoare și demnitate personală; uneori însă și de lipsa unor drepturi și condiții corespunzătoare din partea celui care pretinde scuze sau iertare. De exemplu, să presupunem că cineva a publicat o carte de interes general și este acuzat, parțial pe nedrept, de nerespectarea unor condiții privind elaborarea și publicarea ei. Cartea este însă susceptibilă și de o critică de fond și deci pentru deserviciile pe care le poate face beneficiarilor. Ori, autorul ei poate pretinde scuze de la cel care l-a acuzat numai în parte pe nedrept fără ca să recunoască cinstit lacunele de fond ale lucrării. Evident, soluția într-un asemenea conflict moral nu poate fi decît într-o poziție autocritică reciprocă care să garanteze demnitatea ambelor părți.

Rezultă că sancțiunea de conștiință nu exprimă un raport simplu între subiectul răspunderii și propria sa faptă, ci unul cu mult mai complex care angajează reciproc părțile în acțiune precum și sistemul complex și dialectic al valorilor și normelor morale. Dimpotrivă, mulțumirea interioară este un sentiment profund care este conștient condiționat de armonia morală a faptei cu datoriile și răspunderile noastre precum și cu sistemul valorilor și normelor morale angajate în conștiință.

Satisfacția interioară (care să contribuie direct la trăirea fericirii) ne ajută să ne ridicăm mai presus de micile neplăceri pentru neîmplinirea unor nevoi curente. Succesul nostru cu valoare morală depășește oricare alt succes, fiind o reușită socială a conduitei care nu se compară cu succesele pur individuale ca valoare.

Satisfacţia morală survine uneori chiar dacă reuşita nu este deplină; în acest caz, satisfacţia se justifică prin toate încercările şi eforturile depuse şi care nu au putut aduce un succes deplin. Conştiinţa morală este împăcată şi atunci cînd omul a depus toate eforturile să facă ceea ce i se instituie ca datorie şi răspundere la un moment dat; el este împăcat sufleteşte chiar dacă nu a putut face ceea ce se impunea. Omul are şi datoria de a încerca pentru a proba însăşi forţa de care dispune în săvîrşirea unui lucru.

Atît sancţiunea cît şi satisfacţia sînt în funcţie de puterea noastră de a face binele, de limitele ei obiective şi subiective.

Satisfacţia este confirmarea valorii morale a libertăţii în timp ce sancţiunea probează contrariul acestor valori.

Autodeterminarea conduitei realizează exigenţele integrităţii morale a personalităţii în condiţiile în care valoarea ei se confirmă în toate momentele şi verigile conştiinţei şi conduitei, începînd cu deliberarea şi alegerea motivelor determinării actului şi finalizînd cu consecinţele pe care le atrage pentru individ respectarea sau nerespectarea cerinţelor morale.

VII. Personalitatea – receptare şi afirmare specifică a moralei

Edificarea morală a personalităţii devine şi mai inteligibilă dacă încercăm să pătrundem în metamorfozele la care este supusă morala prin receptarea ei conştientă şi prin afirmarea ei în activitatea subiectului moral. Nivelul superior al respectului pentru morală pe care îl realizează personalitatea este explicabil în chip hotărîtor printr-o astfel de metamorfozare a moralei din care rezultă tipul specific de moralitate a personalităţii.

Fiind dependent şi condiţionat de realizarea omului ca personalitate, acest respect moral superior presupune o osmoză reciprocă între valorile moralei şi energia psihică şi practică a persoanei, proces care are loc prin interiorizarea şi obiectivarea moralei în calităţile morale ale personalităţii. Înainte însă de a se transfigura în calităţi, valorile moralei sînt supuse unei operaţii de individualizare, ceea ce înseamnă adaptarea lor la condiţiile de muncă şi de viaţă ale omului, la posibilităţile conştiinţei şi activităţii sale. În felul acesta, valorile morale devin valori specifice ale personalităţii morale prin intermediul repetiţiei cerinţelor şi condiţiilor, al obişnuinţei şi deprinderii.

Iată de ce este necesar să ne oprim, fie şi numai la unele din aspectele principale ale metamorfozării moralei: interiorizarea şi individualizarea.

1. Interiorizare morală

Privită ca o condiție principală a respectului moral, interiorizarea moralei nu se limitează la cunoaștere. Interiorizarea este o operă complexă a conștiinței morale.* Prin ea, valorile și normele moralei devin elemente active ale conștiinței personalității sau ale celei colective, ele nu rămîn numai valori și norme sociale, exterioare subiectului, ci se asimilează de către conștiința morală. Cu încărcătura lor, conștiința morală își îndeplinește rolul coordonator (normativ-modelator și valorizator) asupra conduitei. Prin această funcționalitate morală, interiorizarea imprimă conștiinței o dublă dimensionare morală: a) de mijlocitoare a actului moral, lucru pe care îl realizează atît prin cunoașterea morală, cît și prin funcțiunile ei normativ-axiologice și deontice; b) de trăsătură fundamentală a personalității. De regulă, interiorizarea se consideră numai în sensul primei dimensiuni, realizarea morală fiind rezervată numai așa-numitei obiectivări morale. Iar aceasta din urmă se concepe ca etapa ultimă a procesului care conduce la împlinirea trebuințelor morale. În realitate, obiectivarea nu poate fi separată de interiorizare, ea cuprinzînd acte de realizare a moralei și în procesul interiorizării ei și aceasta întrucît interiorizarea realizează nu numai informarea morală, ci și autodeterminarea morală. Interiorizarea înseamnă și atitudine față de morală, opțiune, selecție, angajare, moralizarea motivelor acțiunii, a scopurilor și intențiilor, a voinței și sentimentelor etc.

* Vezi în acest sens Ion Roman, *Procesul educației morale comuniste*, (Casa corpului didactic, Iași, 1980), care conține contribuții valoroase.

Interiorizarea nu înseamnă numai schimbarea poziției în spațiu a normelor, ci și apropiere, însușire de conștiința a acestora. Iată de ce încă la nivelul conștiinței valorile moralei devin și valori atitudinale, trăsături ale poziției conștiinței față de morală și față de fenomenele supuse normării și valorizării morale. Ne însușim valorile și normele morale nu ca simple elemente de cultură, ci ca valori și norme funcționale din nevoi corespunzătoare ale dezvoltării noastre ca personalitate. De aceea, conștiința nu este simplă mijlocitoare a comportării morale, ci și ființare morală, activitatea spirituală care este sau nu conformă exigențelor moralei. Rolul ei de reglare morală a conduitei probează însușiri morale pozitive, condiționîndu-se pozitiv prin ele. Și în acest caz, adică al conștiinței, trăsăturile pozitive se formează necesar prin activitatea morală a conștiinței. Fără producerea și funcționalitatea lor întreaga obiectivare morală este de neconceput. Finalitățile exterioare ale moralei (în activitățile practice, în raporturile sociale și în înrîuririle morale asupra altor persoane) se condiționează legic prin cele interioare. Aceasta nu numai pentru că între conștiință și acțiune nu trebuie să fie contradicții, ci și pentru aceea că trăsăturile morale ale personalității îmbină, printr-o condiționare legică reciprocă, exteriorul și interiorul conduitei. În dubla dimensionare a funcțiunilor ei, reliefate mai sus, interiorizarea morală este condiția primară specifică în întreaga realizare morală a omului. Prin interiorizare, morala este supusă unei structurări de conștiință cu rol regulator funcțional. Astfel, elementele moralei se transfigurează în elementele sistemice ale conștiinței morale: reprezentări și noțiuni morale, judecăți și raționamente

morale, idei și principii, convingeri și concepte morale, voință și sentimente morale, obișnuințe și deprinderi morale etc. Acestea se interpătrund cu elementele fundamentale care definesc conștiința morală a personalității: idealul moral, valorile și principiile morale, normele, datoriile, răspunderea, conștiința morală de sine și de altul ș.a. Prin atare elemente funcționale cum sînt simțul datoriei, al răspunderii ș.a. interiorizarea este un proces activ de conștiință care rezidă, deopotrivă, în transformarea configurației valorilor moralei și în dispunerea lor funcțională, în punerea lor în poziție de conștiință pentru reglarea actelor morale.

Dar, nu orice interiorizare morală caracterizează conștiința personalității. În cazul acesteia din urmă conștiința, care realizează interiorizarea, nu este un simplu „pasaj" prin care morala trece de la modul constituirii și afirmării ei sociale la acela al realizării individuale a valorilor și normelor ei. Însăși realizarea lor, cum se desprinde și din cele spuse mai sus, nu este ceva care se împlinește dincolo de om, ca și cum morala ar intra într-o formă printr-o „ușă" a conștiinței și ar ieși prin „alta" pentru ca să apară realizată exterior.

Conștiința „pasaj" nu este proprie personalității. Există acte de comportare care, cum s-a mai arătat, nu solicită, cel puțin în mod direct, trăsăturile de personalitate, ca de exemplu, actele de strictă conformitate, actele disciplinare etc., acte în care respectul pentru regulă sau lege este pur și simplu de neîncălcat. „Am făcut așa cum ni s-a ordonat", „am făcut pentru că șeful mi-a spus să fac", „am executat așa cum am primit dispoziția", „ordinul se execută nu se discută" ș.a. sînt expresii care reflectă tocmai acele acte de comportament ce se

efectuează sub nivelul comportamentului specific personalității. Aceasta apare ca o dublură, care uneori este și contestatară a actelor în exercițiu, ca un principiu de veghe, de critică dar și de critică neputincioasă, fără efecte reale sau cu efecte amînate.

Ca activitate a *conștiinței personalității*, interiorizarea recepționează, responsabil informația morală, o verifică după criterii ale valorificării actualizate continuu, validează principiile și normele în temeiul unor motivații superioare, asimilează și restructurează sistemic, selectiv valorile, funcție de nevoile, preferințele, vocațiile și posibilitățile de împlinire, de regulă conștientizate moral, ale personalității.

Ca activitate conștientă a personalității, interiorizarea asigură o îmbinare a semnificațiilor sociale generale ale moralei cu semnificațiile corespunzătoare ale muncii și vieții proprii. Ea nu se limitează la a fi o expresie a determinării morale, ci se împlinește specific ca funcție a autodeterminării morale a personalității. În condiționare de conștiința personalității, interiorizarea conduce determinarea la autodeterminarea morală, iar obligația morală (exterioară prin natura ei) ajunge să fie asumată ca datorie „proprie", datorie „a mea", adică datoria de conștiință a personalității. Astfel, de această calitate spirituală, interiorizarea se distinge ca modalitate a ființei morale a conștiinței, a omului și a personalității sale. Dacă simpla cunoaștere a binelui și interiorizarea limitată la aceasta nu înseamnă și săvîrșirea lui specific morală, interiorizarea ca activitate spirituală a personalității înseamnă acest lucru. Binele interiorizat moral este și realizarea sa morală în motivații și

intenții, în scop și mijloace, în datorie și răspundere și, firește, în act.

Însă, interiorizarea morală trebuie privită nu izolat, ci în strînsă unitate cu întreaga obiectivare (realizare) morală, inclusiv cu aceea exteriorizată. Aceasta este cerută de idealul unei personalități morale integre. Numai o atare unitate favorizează lărgirea și aprofundarea efectelor sociale ale realizării morale, înrîuririle morale pe care personalitatea morală le exercită. Și în acest sens se impune condiționarea finalităților externe ale realizării morale prin cele interne. Nu putem pretinde altora moralitate dacă noi înșine n-o probăm și ca bun de conștiință și ca fapt. Demagogia morală subminează finalitățile exterioare ale respectului moral tocmai prin aceea că ascunde lipsa finalității interioare, interiorizarea morală pentru demagog este incompletă și fără efecte de realizare a trăsăturilor morale ale personalității. Demagogia poate întreține și alte contradicții ale ființei cum sînt și acelea între trăsăturile ei profesionale și defectele morale, ultimile defavorizînd pe primele. Neacoperit de valori morale, proprii efortul moral „educativ" al demagogului este gratuit, ba chiar nociv în sensul că întreține și generalizează răul moral.

Din cele reliefate rezultă că personalitatea este factorul esențial al respectului specific pentru morală. Între morala socială și morala realizată se află personalitatea. M.s. — p — m. r. (m.s. = morală socială, p = personalitatea, m.r. = moralitatea sau morala realizată) este o relație necesară pentru ca interiorizarea să aparțină conștiinței personalității.

2. Individualizarea moralei și universalizarea ființei

Personalitatea nu realizează o simplă interiorizare a moralei (condiție a respectului pentru aceasta) și dintr-un alt punct de vedere: ea reprezintă o condiționare specifică a realizării valorilor și normelor moralei, ceea ce presupune individualizarea acestora; individualizarea lor, are loc, mai întîi, la nivelul interiorizării pentru ca în funcție de aceasta și de subiectivarea lor, ea să se manifeste și prin obiectivarea morală, adică prin împlinirea valorilor sociale ale moralei în trăsături specifice de conștiință și conduită morală a personalității. Individualizarea este impusă de cerințele, condițiile și posibilitățile concrete, unicale ale comportamentului moral; avînd semnificații generale și forma unor idei, principii și norme universale, abstracte, elementele moralei nu se pot realiza — cum a devenit clar — decît după regula că generalul se împlinește prin particular și individual. Or, personalitatea este factorul individualizării valorilor morale, dinamica ce îmbină semnificațiile universale ale acestora cu modalitățile și solicitările concrete și unice ale acestora, funcție de situațiile morale concrete. Ea face din principiile și normele morale instrumentele adaptate cerințelor concrete ale comportării, mijloace pentru soluționarea problemelor deliberării, alegerii și modelării morale generate de situațiile concrete.

La nivelul interiorizării individualizarea poate fi determinată pe mai multe planuri: a) *cognitiv* în care informația morală sau etică este însușită prin prisma culturii și experienței personale, a particularităților psihice ale persoanei; elementele culturii morale se fixează, astfel, în conștiință printr-o îm-

binare între sensurile și semnificațiile lor generale cu acelea imprimate personal; b) *axiologic* în care semnificațiile generale ale valorilor suferă modificări și readaptări funcție de atitudinile generale ale persoanei, de trebuințele ei actuale, de idealurile și aspirațiile generale ale muncii și vieții, de nevoile dezvoltării și afirmării proprii; c) *normativ* în care principiile și normele generale ale moralei se cer a fi adaptate la situațiile morale concrete, ele se recomandă funcțional ca mijloace de principiu în rezolvarea problemelor concrete ale conduitei morale. Deși generale, ele oferă posibilitățile unor soluții individualizate ale problemelor (tot individualizate) de comportament; d) *deontic* în care datoriile morale, pentru a favoriza împlinirea binelui moral, determină o restructurare individualizată a motivelor care explică conflictul moral interior al personalității etc.

În ceea ce privește obiectivarea, individualizarea se profilează și împlinește în însușiri ori trăsături specifice ființei morale, actelor și raporturilor ei cu oamenii etc. Respectul moralei este în funcție de împlinirea morală a personalității, grupului, a ordinii morale a raporturilor sociale. Pentru a se realiza, morala se individualizează iar omul se esențializează și socializează. Acest proces bivalent are loc fără ca individualizarea moralei (sub formă de trăsături morale caracteristice individului și grupului) să anuleze semnificațiile și valorile generale ale elementelor ei, după cum esențializarea și socializarea omului prin intermediul moralei nu anulează trăsăturile caracteristice personalității, individualitatea acesteia.

Dar procesul este dialectic, contradictoriu în-

deosebi în sensul că individualizarea morală trebuie să reziste și să anihileze tendințele individualiste. Valoarea individualizării morale constă în faptul că ea este expresia și funcția semnificațiilor generale ale moralei care impun însă determinări și autodeterminări concrete. Contradicții însă pot surveni și dinspre latura esențializării și socializării în sensul în care acestea ar putea fi aplicate deformat cu consecințe pentru îngrădirea și anularea individualității, a personalității umane.

Pentru aceasta realizarea individuală a moralei presupune rezolvarea contradicțiilor dintre individualizare și individualism și dintre esențializare și depersonalizare, inclusiv dezindividualizarea. Dar atît la nivelul interiorizării, cît și la acela al obiectivării morale raportul dintre individualizare și esențializare, în fine, universalizare a omului este și el dinamic și contradictoriu. Interiorizarea poate favoriza o individualizare alterată de pulsiunile individului, de interese înguste cînd obiectivarea poate impune (tocmai prin evidența ei funcțională și îndeosebi prin manifestările ei exteriorizate) o universalizare a valorilor, individualizate interior, care poate avea mai mult sau mai puțin un caracter formal. Modul exterior îl silește pe om să fie manifest ceea ce nu este sau mai mult decît este, să se alinieze modei. Dar obiectivarea poate avea și efectul de desăvîrșire a universalizării și esențializării ființei noastre morale. Vasile Pavelcu are în vedere un caz al obiectivării care înseamnă „... un proces de ridicare a conștiinței pe o treaptă superioară, de dezindividualizare, de depersonalizare, de descentrare"[1]. Prin individualizarea moralei

[1] Vasile Pavelcu, *Metamorfozele lumii interioare*, Ed. Junimea, 1976, p. 186.

al cărei subiect sîntem, ne universalizăm ca oameni, devenim mai integrabili moralicește, mai deschiși spre înțelegere și cooperare, spre concesii și armonie.

Din cele de mai sus rezultă că individualizarea moralei solicită din plin creativitatea morală a personalității. Aceasta este cerută și de nevoile progresului moral. Geneza și afirmarea noilor valori morale are loc sub egida procesului individualizării, lucru confirmat și prin faptul că istoria culturii reține, actual și funcțional, exemplele de mare elevație morală ale istoriei. Istoria spirituală a umanității este cunoscută nu numai după tipurile istorice ale culturii, ci și după marile exemple de individualizare morală și nu numai morală. Specificul moral al personalității se împlinește deci atît în respectul pentru morala socială, cît și în dezvoltarea moralei, în creativitate morală.

Literatura consacrată studiului personalității (îndeosebi cea psihologică) subliniază ideea că trăsăturile acesteia depind și de nevoile reale ale individualizării culturii, inclusiv ale celei morale. Așa de exemplu, Allport explică personalitatea ca „organizarea dinamică *în cadrul individului* a acelor sisteme psiho-fizice care determină comportarea și gîndirea sa caracteristică"[2] *(s.n.—I.G.)*. Amintim și teza personalității ca „model unic" a lui Guilford. Mc Cleland o determină ca fiind „conceptualizarea cea mai adecvată a comportării unei persoane în toate detaliile sale"[3]. Generalizînd pe baza unei

[2] G. Allport, *Patern and groweth in personality*, New York, Rinenart and Winston, 1961, p. 28.

[3] Citat după Walter Mischel, *Introduction to personality*, Second Edition, Stanford University Holt. Rene Bart and Winstin, p. 2.

atare determinări, W. Mischel conchide afirmînd că „personalitatea de obicei se referă la *modelele distinctive ale comportamentului* (inclusiv gîndurile și emoțiile) care *caracterizează adaptarea fiecărui individ la situațiile ce apar în viața sa*"[4] *(s.n.—I.G.)*.

Din prisma acestor lămuriri ale conceptului vom înțelege trăsăturile morale proprii personalității ca expresii ale individualizării moralei sociale, a unității dinamice între general și individual pe plan moral.

Individualizarea morală nu se rezumă însă numai la transformarea valorilor generale ale moralei în valori specifice ale personalității, confirmate de ea în acte cu fond concret și în forme specifice. Ea se împlinește și în valori specifice, selectate în structuri individuale de fiecare om. Dacă morala constă dintr-un sistem complet de valori și ele afirmate în structuri dinamice de conștiință socială, în dependență de nevoile actuale ale societății și comunităților ei, personalitatea se distinge, de regulă, printr-un sistem selectat de valori. Sub influența structurilor sociale dinamice ale moralei se constituie și ființa morală, ea însăși caracterizată printr-un sistem propriu dinamic de valori, de trăsături de caracter. Deși prin semnificațiile lor generale, aceste trăsături apropie pe oameni, ele fiind temeiul armoniei și solidarității lor, diferențele morale specifice trebuie recunoscute și stimulate nu ca factor de ruptură și de izolare, ci ca elemente de completare și suplinire reciprocă între ei.

Unii oameni se disting prin simțul dreptății și al corectitudinii (mai pronunțat), alții prin omenie și

[4] *Ibidem.*

onestitate, alții prin onoare și demnitate etc. etc. Evidente sînt deosebirile morale între oameni atît prin valorile selectate și observate cu predilecție de fiecare, cît și prin structurile lor specifice. Unul, de pildă, nu cedează din considerente de onoare cerinței de a fi concesiv, iertător, drept etc., dar o face cînd i se spune să demonstreze înțelepciune sau generozitate. Măsura judecăților de valoare și a reacțiilor morale ale individului este în funcție de atari structuri selectate specifice de valori morale. Un om poate fi indiferent cînd i se reproșează lipsa de modestie dar este foarte prompt cînd este lezat în onoarea sau demnitatea sa. Și fiecare pretinde moralitate de la altul în ordinea preferată a valorilor. În felul acesta individualizarea morală înseamnă atît individualizarea valorilor, cît și a structurilor de valori. Dar prin aceasta vom înțelege și faptul că individualizarea generează și contradicții (conflicte) între valori, între oameni, în funcție de valorile preferate; uneori conflictul este între valori diferite, alteori între aceleași valori. În primul caz întîlnim, de exemplu, conflictul între dreptate și demnitate (între doi oameni există un atare conflict pentru că unul cere dreptatea iar celălalt își apără demnitatea și nici unul nu cedează). În al doilea caz, avem conflictul, de exemplu, între demnitate și demnitate (există cazuri cînd doi oameni nu se apropie sau, în situații specifice se despart pe motivul demnității la care ține fiecare). În atare conflicte, important este de stabilit dacă fiecare valoare în conflict dispune de autenticitate valorică suficientă și dacă armonizează cu celelalte valori morale sau, dimpotrivă, este în conflict și cu ele. Evident, autenticitatea valorică suficientă și armonia cu celelalte valori

pun demnitatea în poziție superioară, pe cînd aflată în stare de conflict cu restul valorilor morale, cu atît mai mult încît nu prezintă nici autenticitate valorică, o pune într-o situație valorică inferioară. Iată de ce individualizarea morală nu poate perpetua și admite izolarea valorilor morale, autonomizarea lor. De aceea, specificul moral al fiecărui om nu trebuie să-l autonomizeze, ci dimpotrivă trebuie să-l apropie de oameni în perspectiva unei completări morale reciproce.

Fiind specifice și concrete pentru situațiile și problemele comportării, contradicțiile (antinomiile) morale determină și procesul moral specific pe care noi l-am numit individualizarea morală. Aceasta din urmă apare astfel ca forma soluționării morale a antinomiilor muncii și vieții oamenilor. Iar *personalitatea*, care se află la originea antinomiilor ei morale, este totodată și *subiectul rezolvării și depășirii lor conștiente, originale și creatoare.*

Însăși morala socială finalizează moralitatea individuală (personală). Moralitatea este deopotrivă și produs dar și factor activ al individualizării moralei. Ambele ipostaze ale moralității se condiționează prin antinomiile *interne* și prin cele *interiorizate* (care provin din raporturile exterioare contradictorii ale individului), prin soluționarea și depășirea lor conștientă.

Unii autori concep rațiunea de a fi a moralei și a finalității acesteia — moralitatea — prin esența hiperantinomică a spiritului. Pornind de la această teză, René Le Senne spunea că spiritul „dacă ar putea să se ridice definitiv și complet deasupra diviziunilor pe care le găsește în el însuși în cursul vieții și care se pot rezuma la opozițiile prime, ar atinge sistemul, idealul gîndirii unificatoare și fi-

lozofice; însă atunci el nu ar mai avea nici viață care e întotdeauna euristică, nici nevoia unei morale pentru a-l conduce, nici alternativa moralității și imoralității"[5].

Cum fiecare spiritualitate umană este și o individualitate, înseamnă că individualizarea morală presupune și rezolvarea antinomiilor în care intră această individualitate cu morala. Rezultatul acestui proces de conștiință este o moralitate specifică cu implicații sensibile în comportamentul practic.

Dar contactul cu morala, pe lîngă generarea conștientă a unor contradicții cu sine, îi interiorizează omului și contradicțiile care sînt manifeste în raporturile sale exterioare. Cum s-a analizat mai înainte, omul care este distincție, deosebire față de mediu și față de celelalte unități umane, individuale sau colective, se găsește în situații cu caracter alternativ și problematic, ale comportării. Contradicțiile care se ivesc între sine și altul se interiorizează, conștiința fiind planul și factorul primar al rezolvării lor morale. „În funcție de aceste condiții inalienabile ale vieții noastre, viața morală pornește, nu din stările coerente, omogene, ci din contradicții, interioare eului, cărora noi nu ne putem refuza niciodată în întregime"[6]. *Ele se rezolvă printr-un proces unitar cu caracter reciproc: individualizarea valorilor și universalizarea (esențializarea socială a individului).* Deosebirea, specificul nu dispar total, ci dobîndesc o nouă modalitate: aceea a trăsăturii morale specifice sau, cum se spune, a calității morale proprii individului.

[5] René Le Senne, *Traité de morale générale*, ed. 5, P.U.F., Paris, 1967, p. 613.

[6] *Ibidem*, p. 614.

Sublinierea acestui lucru este foarte importantă deoarece o ordine morală superioară nu poate rezulta printr-o reprimare a individului de către general și nici prin suprapunerea individului societății. Cunoașterea și rezolvarea corectă a contradicțiilor și conflictului dintre valorile și datoriile morale preîntîmpină constituirea unei concepții „... insuficiente, care opune radical socialul individualului ..."[7].

Individualizarea moralei și *universalizarea ființei* sînt determinabile deci prin contradicțiile dintre individual și general în viața morală a oamenilor; ele sînt realizabile ca momente ale aceluiași proces unitar al moralității prin însăși solubilitatea contradicțiilor individual-general.

Există însă situații cînd contradicțiile morale ale individului reflectă opoziția și conflictul în planul generalului. Astfel, diferite grupuri sociale (politice, un grup laic și altul religios, instituția sau unitatea de lucru, familia și grupul de prieteni etc.) căruia le aparține simultan individul, uneori îl obligă, în același timp, la conduite diferite și chiar diametral opuse. Conflictul valorilor și datoriilor comportării se naște nu atît pentru că diferiți factori (cu interese generale de grup) îl impun fiecare la un alt comportament, cît mai ales pentru că, în conflict intervin semnificații valorice ale alegerilor pe care el trebuie să le facă. A răspunde unui interes de grup în acest caz nu înseamnă automat și însușirea valorii generale pe care morala o cere comportării noastre. Alegerea se face deci și în planul generalului ceea ce presupune datoria

[7] Eugène Dupréel, *Traité de morale*, P.U.B., Bruxelles, 1967, p. 405.

de a opta pentru valoarea generală superioară. Uneori, alegerea este impusă pentru valoarea prioritară în condițiile date. Este important însă să reținem că în planul generalului, conflictul valorilor se naște nu prin simpla juxtapunere a grupurilor. „Antinomia morală reflectă intrarea în conflict a două grupuri sociale independente unul de altul dar în stare de interpenetrare"[8]. Universalizarea ființei umane presupune și în cazul acestor antinomii individualizarea. Presiunea grupurilor nu trebuie să anuleze personalitatea și individualitatea.

Analiza individualizării morale și a universalizării umane în legătură cu antinomiile morale ne conduce la concluzia că șansele moralei sînt direct condiționate de faptul că problema alegerii și a depășirii conflictului este nu o simplă problemă de conștiință, ci o problemă practică, o problemă a acțiunii și o problemă a unității dintre conștiință și acțiune.

Ca modalitate de realizare a moralei, individualizarea acesteia presupune legic universalizarea morală a ființei umane. Ultima este produsul individualizării. Moralitatea specifică omului este și ființa sa universalizată (esențializată), este generalitatea morală prin om ca individualitate. Specificul uman se realizează prin personalitatea morală la un nivel superior celui al simplei individualități. El devine, de data aceasta, o modalitate a valorii și principiului universal al moralei.

Calitățile morale reprezintă această unitate dintre universal și individual. Personalitatea morală este, de aceea, întruchiparea lor și sinteza dina-

[8] *Ibidem*, p. 407.

mică a acestor calități. Este însă necesar să examinăm noțiunea calității morale cu problemele corespunzătoare.

3. Calitățile morale

Prin calitățile morale înțelegem elementele de fond ale moralității, personalității sau grupului (sintalitatea* grupului). Ele reprezintă convingeri morale, trăsături ale voinței morale, sentimente morale, toate acestea devenite habitudini, obișnuințe ale manifestării morale a conștiinței, materializate în deprinderi de conduită. Calitățile morale cuprind într-o unitate indisolubilă comportamentul spiritual și practic al omului; ele nu pot fi decît în această unitate sistemică a conduitei, definind dar și definindu-se prin ceea ce limbajul etic numește integritatea morală a personalității. Aceasta înseamnă că, putem considera pe deplin morale numai acele calități reieșite pe fondul activității morale concordante între conștiință și acțiune. Calitățile morale nu acceptă contradicția între principiu și acțiune, între vorbă și faptă. În caz contrar valoarea lor morală este compromisă. Dar integritatea ca măsură fundamentală a calităților morale nu exclude existența unor calități morale care sînt cu precădere ale conștiinței sau ale comportării. Buna-credință sau buna-intenție, generozitatea sau amabilitatea în a asculta și înțelege pe cineva, înțelepciunea folosită ca sursă a recomandărilor morale, sinceritatea ș.a. sînt calități prin excelență ale conștiinței mo-

* Vezi, Ion Nicola, *Dirigintele și sintalitatea grupului de elevi*, Ed. Did. și Ped., București, 1978.

rale, pe cînd munca (cu valorile ei), apărarea și dezvoltarea bunului public, ajutorarea ori colaborarea etc. sînt calități preponderent ale comportamentului moral practic. Calitățile morale se mai pot distinge ca definind cu excelență anumite unități care aparțin structurii complexe a conștiinței morale: calitățile cugetului moral (obiectivitatea, universalitatea, principialitatea, consecvența etc.), calități ale voinței morale (fermitatea, intransigența, curajul ori temeritatea, vitejia ș.a.), calități ale afectivității morale (patriotismul, atașamentul, devotamentul, demnitatea etc.).

Caracterul este o sinteză, constituind o structură sistemică a calităților morale. Calitățile morale, deși sînt dependente de activitatea complexă a omului, în principal de muncă, ele își păstrează independența lor relativă; ele nu pot fi reduse la calitățile profesionale ori la cele politice atunci cînd caracterizăm personalitatea unui om sau a unui grup. În afirmarea personalității calitățile morale nu se confundă cu acelea ale efortului de muncă și nici cu rezultatele acesteia deși și munca și rezultatele ei reprezintă premisa obligatorie a calităților morale; acestea din urmă însă sînt dominant funcția atitudinii sociale (prin activitate) a omului; dacă „altruismul" le poate legitima, egoismul le anulează chiar dacă activitatea profesională are, să zicem, valorile ei relativ de sine stătătoare. Atunci însă cînd raportăm calitățile — atît profesionale ori politice cît și cele morale — la personalitate, la valoarea supremă, nu putem rupe calitățile morale de cele profesionale ori politice, dar nici invers. Personalitatea este tocmai principiul unității lor, factorul lor de sinteză, sinteza lor însăși în ceea ce am numit valoarea supremă a

omului. Cu deplin adevăr spunea Marx că „Omul care muncește numai pentru sine poate ajunge un savant celebru, un mare înțelept, un excelent poet, dar niciodată un om desăvîrșit, un om cu adevărat mare.

Istoria consideră oameni mari pe cei care muncind pentru înfăptuirea scopurilor generale s-au înnobilat pe ei înșiși"[9]. Însăși fericirea noastră, ca satisfacție superioară și deplină este produsă din îmbinarea activă a calităților morale cu cele profesionale și ale întregii activități. „Bucuria noastră nu este o bucurie jalnică, mărginită, egoistă, ci fericirea noastră este fericirea a milioane de oameni, faptele noastre vor dăinui în veci, iar cenușa noastră va fi stropită cu lacrimile fierbinți ale oamenilor nobili"[10]. Calitățile personalității aparțin unui sistem al comportamentului în care se condiționează dar și completează reciproc; personalitatea morală nu poate fi concepută fără sistemul lor dinamic întreg; ea nu poate fi numai un subsistem al calităților morale, independent de cele în muncă, în activitatea publică etc.

Confirmînd criterii axiologice relativ specifice, calitățile morale întregesc calitățile omului. Deși, specifice ființei omului, ele sînt expresia raporturilor sociale ale omului, a concordanței dintre om și societate; ele traduc valoarea pentru societate a omului, faptul că ea satisface societatea. De aceea societatea, în mod determinat din punct de vedere istoric, cultivă calitățile morale, le apreciază și stimulează; de aceea societatea nu se oprește la ca-

[9] Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Ed. politică, București, 1968, p. 6.
[10] *Ibidem*, p. 7.

litățile profesionale ori politice ale omului, ci le pretinde în raport cu cele morale. Acestea sînt valori de care beneficiază societatea, sînt însușiri atitudinale care integrează pe om în colectiv nu ca simplă existență sau funcție a colectivului, ci ca personalitate, ca valoare umană distinctă. Și oricît de complet ar fi colectivul, prin calitățile ei, personalitatea reprezintă o sursă inepuizabilă pentru completarea și îmbogățirea valorii colectivului. Calitățile morale reprezintă, așadar, o distincție valorică a omului care nu-l desparte, ci dimpotrivă îl apropie de grup, de societate, de oameni.

Calitățile morale, îndeosebi ca trăsături ale caracterului moral se disting prin constanță, prin durabilitate, prin repetabilitatea lor în acte. Viabilitatea lor nu se raportează la acte ori manifestări izolate, ci la esența și durata întreagă a ființei umane. Ele sînt de aceea elemente definitorii pentru esența socială a omului și nu simple însușiri accidentale ori fenomenale și efemere. De aceea, formarea și fixarea lor ca trăsături de personalitate presupun efort susținut, perseverent și interes al omului cu sine însuși. „Calitățile nu cad din cer, trebuie să ți le însușești"[11]. Efortul se impune, pe de o parte, prin faptul că ele se fixează prin conflict cu însușirile și tendințele biologice sau cele egoiste iar, pe de altă parte, prin aceea că transformarea lor în habitudini, adică în însușiri de durată solicită perseverență, insistență, răbdare, încredere în sine. Acestea din urmă apar drept calități morale care exprimă atitudinea omului față de munca cu sine, față de virtuțile generale ale moralei. Ca-

[11] Mircea M. Duduleanu, *Proverbele lumii despre calități și defecte*, Editura Albatros, 1978, p. 1.

litățile morale disting omul ca personalitate deci și prin faptul că ele sînt o operă sau o înfăptuire de personalitate. Nașterea și fixarea lor are loc în luptă cu defectele. Omul se dezvoltă ca ființă socială și ca personalitate morală însușindu-și și probînd nu numai calități, ci și defecte. El este un produs contradictoriu al ambianței morale a societății. „Cea mai bună stofă poate avea în ea o gaură"[12], „Din aceeași floare șarpele extrage veninul și albina mierea"[13], „Buruieni se găsesc și în cea mai bună grădină"[14]. Iată de ce „numai cine nu muncește nu greșește", pentru că de fapt nu are nici un merit și este din capul locului o antivaloare socială.

Important însă este de subliniat că valoarea morală a calităților decurge și din confruntarea lor sistematică cu defectele. Nu este posibilă perseverența în favoarea binelui moral independent de lupta împotriva răului. Avem, deci, meritul unor calități în măsura în care sîntem subiectul care le descoperă și afirmă printr-o luptă sistematică cu noi înșine, cu toate forțele din noi care ne înclină spre defecte ori vicii. A avea personalitate morală nu înseamnă a fi puri (acest lucru e imposibil deși tindem spre așa ceva), ci înseamnă a lua atitudine pentru bine și împotriva răului, atitudinea care înseamnă să ne depășim pe noi înșine, să ne construim și edificăm moralicește.

Calitățile morale ale tipului comunist al personalității sînt cuprinse sub formă de determinare normativă în Codul eticii și echității socialiste și fi-

[12] *Ibidem*, p. 3.
[13] *Ibidem*, p. 4.
[14] *Ibidem*, p. 5.

nalizează un „om nou, cu o conștiință înaintată și înalte trăsături morale"[15].

Afirmarea normată a acestor înalte trăsături morale îmbină armonios diferitele forme ale activității umane: profesională, politică și obștească, colectivă, familială, în raporturile internaționale. Unitatea între calitățile profesionale și cele politice, între cele civico-cetățenești și acelea din familie exprimă exigența superioară a împlinirii personalității multilaterale. Calitățile morale îmbinate cu cele politice au o determinare socială superioară, anume în cerințele dinamice ale procesului cuprinzător de edificare a socialismului și comunismului. Ele se disting ca trăsăturile conștiinței și conduitei revoluționare. Sistemul lor, care presupune și asimilarea tradițiilor morale înaintate ale poporului, este bogat și tipic pentru afirmarea morală a personalității noi. În cod tabela de calități este pusă sub semnul obligativității, datoriei și răspunderii revoluționare ceea ce înseamnă că ele sînt, în totalitate, necesare și edificatoare pentru personalitatea multilateral dezvoltată. Încercăm, foarte rezumativ și redus ca formă să prezentăm inventarul lor:

— dăruire și credință pentru cauza partidului și poporului;

— situarea mai presus de orice a înfloririi materiale și spirituale a patriei;

— însușirea concepției revoluționare despre lume și viață;

[15] *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, Ed. politică, București, 1974, p. 5.

— activism politic și spirit de abnegație pentru politica partidului și statului;

— înalt spirit de răspundere pentru îndeplinirea îndatoririlor;

— respect pentru disciplina comunistă;

— spirit de sacrificiu pentru partid;

— militantism pentru legătura cu masele;

— grijă și preocupare pentru apărarea și dezvoltarea avutului obștesc;

— atitudine hotărîtă de luptă împotriva daunelor aduse binelui public;

— pasiune și grijă pentru protejarea mediului înconjurător, a florei și faunei, a pămîntului;

— pasiunea și datoria de a munci, înaltă conștiință profesională, fermitate împotriva sustragerilor de la muncă;

— patriotism care merge pînă la spirit de sacrificiu;

— înaltă vigilență și combativitate revoluționară;

— înaltă îndatorire de a milita pentru unitatea moral-politică a poporului, spirit de frăție și prietenie cu oamenii muncii indiferent de naționalitate;

— respect pentru legile țării;

— respect pentru principiile eticii și echității socialiste;

— spirit de colaborare și ajutor reciproc;

— solidaritate, stimă și respect reciproc, încredere în oameni, dușmani ai individualismului;

— îmbinarea intereselor personale cu cele generale, la nevoie subordonarea primelor ultimelor;

— cinste, sinceritate, principialitate, corectitudine, intoleranță față de minciună, falsitate, ipocrizie;

— acţiune fermă împotriva manifestărilor de abuz de putere şi de trafic de influenţă;
— militant sincer pentru democraţie;
— atitudine dreaptă în promovarea socială a oamenilor pe baza rezultatelor muncii şi conduitei;
— spirit revoluţionar, iniţiativă, curaj în promovarea noului, împotriva vechiului, birocratismului şi rutinei;
— spirit critic şi autocritic;
— intransigenţă împotriva concepţiilor burgheze, împotriva filozofiei neştiinţifice şi a obscurantismului;
— combaterea tendinţelor de căpătuială, a obţinerii de venituri ilicite, a parazitismului;
— atitudine corectă faţă de familie, faţă de datoriile de familie;
— a fi exemplu înaintat, a-ţi face datoria de educator;
— unitatea între vorbă şi faptă;
— modestie, combaterea îngîmfării, aroganţei;
— întemeierea prestigiului şi autorităţii pe meritul profesional, politic şi moral;
— mîndria şi demnitatea de a fi român, respect şi prietenie pentru popoarele lumii, solidaritate şi colaborare frăţească cu cei de aceeaşi cauză etc.

În funcţie de condiţii, de exigenţele morale, ale comportării, personalitatea trebuie să confirme însuşirea temeinică a fiecărei din aceste calităţi care fac parte integrantă şi inalienabilă din structura morală a comunistului, definindu-i obligatoriu caracterul său profesional şi moral-politic. Efortul omului şi al colectivului cu sine trebuie să tindă spre întrunirea acestor calităţi, spre armonia lor interioară şi spre concordanţele exterioare ale comportamentelor motivate de ele.

VIII. Dimensiuni ale personalităţii morale noi

Dezvoltarea socialistă multilaterală solicită mult şi profund creativitatea, dăruirea liberă şi responsabilitatea omului. Nicicînd în trecut dezvoltarea istorică nu s-a identificat mai mult şi mai intens decît astăzi cu realizarea omului ca personalitate. Dezvoltarea istorică socialistă se intercondiţionează cu dezvoltarea personalităţii. Destinul istoriei se împleteşte strîns cu destinul personalităţii fiecărui om al muncii. Nu există echilibru şi satisfacţie de o parte fără consecinţe şi de cealaltă parte. Şi nu există insuficienţe în dezvoltarea socială care să nu se explice prin cele ale personalităţii şi invers: anumite necazuri şi insatisfacţii ale personalităţii sînt explicabile prin disfuncţionalităţi ale sistemului, insuficient realizat şi dezvoltat. Dar şi într-un caz şi în altul, adică şi în cazul insuficienţelor sistemului aflat în construcţie şi în acelea ale personalităţii criteriul de referinţă şi apreciere este modelul insuficient realizat. Şi societatea şi omul sînt convinşi că principiile sînt bune, că modelul de societate şi om sînt certitudini ale dezvoltării sociale şi umane contemporane. Problema fundamentală pe care experienţa ţării noastre a reliefat-o din plin este aceea a aplicării principiilor la condiţiile şi particularităţile noastre istorice şi naţionale. De ele depind personalitatea istorică nouă a poporului şi cea a omului. Modelul de societate şi de om nu pot exista ca ab-

stracţiuni, rupte de condiţiile şi particularităţile istorice ale fiecărui popor. Într-o atare autodeterminare istorică conştientă a poporului şi omului rezidă izvorul energiilor umane creatoare, modelate şi valorificate moral.

Energia umană consacrată făuririi unei societăţi mai bune şi mai drepte se materializează în creaţii materiale şi spirituale care satisfac odată cu nevoile societăţii şi pe acelea ale individului. Dar calitatea de beneficiar colectiv din partea societăţii se îmbină cu calitatea omului de personalitate: societatea depinde în dezvoltarea ei de personalitate. Relaţia este însă reciprocă. Personalitatea depinde genetic dar şi afirmativ de condiţiile şi solicitările societăţii. Acestea din urmă se recomandă şi ca criterii de apreciere a personalităţii, a meritelor şi defectelor ei, a moralităţii sale. Societatea are nu numai dreptul dar şi datoria să solicite conştient omul pentru satisfacerea nevoilor colective şi individuale ale dezvoltării. În funcţie de solicitări se instituie şi drepturile ei la apreciere a individului. Însă, relaţia solicitare socială — apreciere a individului ar fi unilaterală dacă nu am avea în vedere şi omul ca personalitate. Încît, creativitatea şi iniţiativa acesteia completează, sugerează şi impulsionează solicitarea dezvoltării colective şi individuale. De aici şi dreptul personalităţii la apreciere, la apreciere din partea colectivităţii.

1. Spiritul etic revoluţionar

Caracteristică fundamentală a personalităţii multilateral dezvoltate, spiritul revoluţionar este conştiinţa transformării radicale a societăţii şi omului

în direcţia comunismului, este conştiinţa modelului şi a mijloacelor acestei transformări, a principiilor şi datoriilor comuniste, a responsabilităţilor profesionale şi civice-cetăţeneşti.

Spiritul revoluţionar este opusul spiritului conservator şi retrograd; el este, totodată, contrariul spiritului contemplativ, depăşirea acestuia prin activism şi transformism; el îndeplineşte funcţiunea de principiu şi de factor director şi dinamizator al comportamentului practic revoluţionar. Înseşi caracteristicile sale se explică prin faptul că „a fi revoluţionar, a fi comunist înseamnă a fi explorator îndrăzneţ al noului, a privi întotdeauna înainte către ceea ce se dezvoltă, a gîndi cutezător pe baza experienţei revoluţionare a maselor, a acţiona pentru unirea eforturilor acestora în vederea transformării revoluţionare a societăţii"[1].

Între spiritul revoluţionar, conduita revoluţionară şi practica construirii socialismului şi comunismului există o condiţionare reciprocă. A fi în condiţiile dezvoltării noastre sociale înseamnă a fi, determinant, constructor de societate nouă adică a fi revoluţionar. Această trăsătură fundamentală a omului se înţelege prin raporturile sale de determinare şi autodeterminare conştientă cu nevoile de progres revoluţionar ale societăţii şi ale omului însuşi.

Acest progres este o necesitate obiectivă, are un caracter legic însă omul este subiectul care, prin conştiinţa şi conduita sa revoluţionară, constituie

[1] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism*, Editura politică, Bucureşti, 1975, p. 153.

efectiv forţa activă care realizează transformarea istorică, acţionînd însă în cunoştinţă de cauză. Pentru aceasta „noi considerăm şi am considerat întotdeauna că menirea istorică a socialismului este nu numai de a elibera omul de asuprire şi exploatare, de a asigura bunăstarea lui materială, ci de a făuri o civilizaţie spirituală superioară, care nu se poate realiza decît prin formarea unui om nou, cu o înaltă conştiinţă şi pregătire culturală şi profesională, cu un profil moral-politic înaintat"[2].

Omul probează însă conştiinţă revoluţionară socialistă cînd determinarea socială este tot mai mult depăşită de el cu autodeterminarea conştientă, revoluţionară, cînd în virtutea acesteia el demonstrează înţelegerea profundă a sensului istoriei contemporane şi a intereselor poporului precum şi ale umanităţii.

Spiritul etic revoluţionar este intrinsec spiritului revoluţionar în întregul său şi este inteligibil prin caracterul multilateral al personalităţii comunistului şi al societăţii noi. Atît societatea cît şi omul presupun, pentru a se edifica pe baza principiilor noi, asimilarea activă a exigenţelor morale ale dezvoltării socialiste şi comuniste, transformarea acestora în elemente dinamice ale ordinii morale şi ale comportamentului moral al fiecărui om.

Eticul este deci numai o componentă a spiritului revoluţionar, şi nu se suprapune celorlalte componente ale acestuia. Ca subiect revoluţionar, omul se formează şi afirmă multilateral: în sensul concepţiei filozofice ştiinţifice, materialist-dialectice şi

[2] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, Editura politică, Bucureşti, 1972, pp. 628—629.

istorice, concepţie care permite înţelegerea lumii în perspectiva transformării ei; în sens politic care, pe baza însuşirii politicii partidului nostru, permite omului să înţeleagă profund esenţa transformărilor noastre sociale şi angajarea responsabilă prin autodeterminarea noastră ca personalitate, cu un rol specific şi original, în procesul de edificare a socialismului; în sens etic care, prin însuşirea sistemului de valori şi norme ale comportării morale socialiste, permite omului integrarea sa socială liberă şi responsabilă, participarea sa la edificarea raporturilor de etică şi echitate socialistă între oameni; în sens profesional care, în virtutea unei temeinice pregătiri, perfecţionate continuu, omul participă prin muncă la noul edificiu social.

Dimensiunile etice ale spiritului revoluţionar se profilează şi integrează în structura sa complexă. Sistemul de valori, datorii şi responsabilităţi morale din Codul eticii şi echităţii se subordonează funcţiunii lor sociale revoluţionare ceea ce face din el o integrantă a spiritului revoluţionar. Această funcţiune socială a valorilor şi normelor morale socialiste este sintetizată în cod într-o *datorie fundamentală* a comuniştilor — aceea de a servi cauza poporului şi a partidului, de a pune tot ce au mai bun, întreaga lor energie şi capacitate de muncă în slujba înfăptuirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a comunismului în România (art. 1).

Spiritul revoluţionar etic face deci din această datorie socială, datoria moral-politică fundamentală a militantului revoluţionar. Ea apare deci ca un principiu director şi ordonator al tuturor datoriilor şi normelor care modelează şi reglementează raporturile dintre om şi ordinea socială, dintre om

și patrie, dintre om și partid, dintre om și proprietatea obștească, dintre om și muncă, dintre om și colectiv etc.

Acestei datorii fundamentale i se asociază o alta, tot cu rol director pentru valorile și normele activității umane și pentru atitudinea moral-politică a membrilor societății noastre. Este datoria afirmării spiritului revoluționar pentru rezolvarea contradicției dintre nou și vechi în societatea noastră în dezvoltarea socială contemporană. În virtutea ei „toți comuniștii trebuie să manifeste curaj și inițiativă în lupta pentru promovarea spiritului revoluționar, a noului în producție, în activitatea economică și socială, să acționeze cu hotărîre împotriva inerției, birocratismului, rutinei și conservatorismului, a tot ceea ce este învechit și poate frîna progresul societății noastre socialiste"[3].

Privită în raport cu nevoile de construire și afirmare a spiritului nostru revoluționar, această datorie își subordonează un sistem de datorii spirituale între care reliefăm: datoria însușirii concepției materialist dialectice și istorice a partidului nostru, a concepției sale care înseamnă marxismul creator în România; datoria combativității și a spiritului critic pentru negarea ideologiei neștiințifice și a mentalităților înapoiate; datoria însușirii a tot ceea ce este înaintat și valoros în cultură și în știință și integrarea sa în fondul spiritual activ al personalității noastre; datoria de a folosi legile și normele ordinii noastre social-politice și morale pentru afirmarea comportamentului nostru avansat din punct de vedere istoric; datoria de a fi

[3] *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor...*, pp. 19—20.

creator și de a fi cu inițiative constructive în întreaga noastră activitate profesională, socială și de familie; datoria de a manifesta curaj și cutezanță pentru afirmarea noului și a ceea ce este înaintat în luptă cu ceea ce este învechit și depășit etc.

A face din aceste datorii ale spiritului etic revoluționar sensul conducător al întregii noastre activități spirituale și practice înseamnă a fi ca personalitate în acord și sens cu istoria, înseamnă, în același timp a fi ctitor de istorie. În acest adevăr aflăm de fapt relația intrinsecă dintre personalitate și societate.

Ceea ce este nou adus de dezvoltarea comunistă a societății în această privință este nu numai conținutul revoluționar nou al acestei relații personalitate—societate, ci și generalizarea ei tot mai profundă la scara întregii societăți. Ceea ce altădată era o relație de condiționare creatoare a dezvoltării istorice care se distingea prin sensul de la o mare personalitate la societate, azi relația creatoare cu sensul de la personalitate la om tinde să se generalizeze la dimensiunile întregului nostru sistem social.

2. Personalitate și valori ale vieții colective

Nu rareori curente ideologice antisocialiste au atacat sau atacă colectivismul motivînd că o fac de pe pozițiile apărării personalității umane. Și cum colectivismul este un principiu de morală, conștient și sistematic promovat de etica societății noi, critica acestui principiu se concentrează în favoarea moralei individualiste. Teza fundamentală

a acestei critici este că personalitatea morală vine în contradicţie cu principiul colectivismului şi că, prin urmare, a promova cerinţele moralei colectiviste înseamnă a crea şi afirma obstacole spirituale şi practice împotriva formării şi afirmării omului ca personalitate.

Teoreticieni ai moralei burgheze apără ordinea socială capitalistă pentru motivul că ar oferi individului cadrul corespunzător pentru iniţiativă şi activitate liberă. Cultul individului şi al personalităţii autonome reprezintă dominante în anumite doctrine etice occidentale (personalistă, pragmatistă, existenţialistă ş.a.). Subiectivismul şi relativismul moral găsesc suport ideologic în ele. Supraestimarea interesului personal reprezintă logica dar şi consecinţa lor practică firească. Dimpotrivă, colectivul şi principiile colectiviste de muncă şi viaţă sînt prezentate ca modalităţi ale nonlibertăţii şi depersonalizării, ale masificării şi nivelării umane; egalitarismul şi lichidarea oricărui specific şi a oricărei diferenţieri ontice şi valorice umane ar fi efectul inevitabil al oricărui colectivism. Atunci cînd se admit diferenţieri ale colectivismului, colectivismul socialist se prezintă, în orice caz, ca formă negativă a colectivismului. Adică o formă a colectivismului incompatibil cu personalitatea, cu libertatea şi iniţiativa omului. În felul acesta, critica colectivismului devine critica socialismului. Atacarea ordinii morale a acestuia serveşte negării valorilor ordinii lui sociale. Şi nimic nu poate devaloriza mai mult o formă de societate decît convingerea că ea este incompatibilă cu afirmarea şi împlinirea nevoii omului de personalitate.

Din capul locului ţinem să subliniem cîteva idei fundamentale ale eticii raporturilor de colaborare şi ajutor reciproc caracteristice dezvoltării sociale contemporane a societăţii româneşti: 1. nu orice colectivism moral este identic cu cel socialist; 2. colectivismul nostru moral este radical opus colectivismului masificator şi depersonalizator; 3. colectivismul etic socialist este contrarul individualismului imoral; 4. colectivismul de tip nou este expresia condiţionării reciproce între colectiv şi personalitate.

Se impune, mai întîi, să reliefăm opoziţia colectivismului faţă de expresiile imorale ale oricărui individualism. Avem în vedere această opoziţie nu în general, ci în raport cu personalitatea morală. Contrar moralei şi moralităţii, individualismul este depreciator pentru valoarea personalităţii şi, totodată, o cauză a anihilării acesteia. Constînd în contradicţia individului cu societatea, individualismul exprimă opoziţia activă a viciului împotriva virtuţii morale. În acest sens, poate fi amintit Ch. Fourier care, demascînd imaginea metafizică a eului individualist, afirma că „trebuia distins eul în avînt simplu sau egoismul personal, care este un eu neuman, un germen de discordii şi de vicii, şi în avînt compus sau egoism corporativ multiplu; este eul uman, germenele armoniei şi al virtuţilor"[4].

Întîlnim, uneori, în literatura de specialitate recunoaşterea unor forme pozitive ale individualismului. Ele se ilustrează cu etica lui Epicur care este axată pe ideea de fericire a individului, cu etica

[4] Ch. Fourier, *La fausse industrie*, Paris-Bossange, 1835—1836, în 2 vol., vol. II, p. 498.

lui Helvetius care, împotriva eticii ascetice și a despotismului medieval, recunoaște individului interesul legitim și dreptul la fericire, ș.a. Este însă necesar să subliniem că în cazul acestor doctrine nu este vorba de individualism propriu-zis, de opoziția individului cu societatea și de conduita arbitrară a acestuia care vine în conflict cu oamenii și cu societatea. Individul în etica lui Epicur condiționează fericirea de necesitate și măsură, de rațiune și virtute. De asemenea, în etica lui Helvetius, binele individual este în acord cu cel colectiv. Și în primul caz și în al doilea, valoarea individului se condiționează cu cea generală, cu ideea de colectivitate fie aceasta și sub forma cercului prieteniei ca la Epicur, ajungînd însă la Helvetius la o formă superioară — a statului și societății. Deși în formele pozitive ale așa-zisului individualism accentul cade pe valoarea individuală a omului și pe condițiile valabile ale vieții fericite sau plăcute, doctrinele care le reflectă și le promovează au reprezentat orientarea etică avansată în istorie, anti-ascetică și umanistă. Ele și-au afirmat resursele critice împotriva oprimării individului, împotriva oricăror forme de lezare a drepturilor individualității sale, inclusiv împotriva acelora explicabile prin normele doctrinelor etice egalizatoare și nivelatoare a ființelor umane. Tocmai pentru că aceste doctrine au apărat valorile vieții și ale fericirii, condiționate moralicește, ele sînt valorificabile într-o sinteză etică superioară deopotrivă împotriva colectivismului masificator și a individualismului imoral, ambele depersonalizatoare.

Individualismul este ostil personalității tocmai pentru că împiedică stăpînirea și conducerea de sine conștientă a omului prin cultură; el înrobește

pe om propriei sale naturi și nevoilor sale personale, îngustîndu-i mult orizontul și coborîndu-i nivelul comportamentului. Din punct de vedere etic, individualismul degradează valoarea morală a omului și a personalității sale.

Individualismul pe care îl respingem este deci acela care, cum spunea Engels, izolează pe individ de oameni, îl închide în cercul strîmt al intereselor și dorințelor proprii. În felul acesta, fără armonia și concordanța cu societatea și colectivul, individul ajunge deopotrivă la individualism sau egoism, la viciu și imoralitate, la autogolirea sa de valoare socială și morală, ba chiar la negarea acestora. Individualismul înseamnă să te pui singur pe tine ca scop și pe alții ca mijloc, interesele și „fericirea" proprie mai presus de interesele și fericirea generale sau chiar în contradicție cu acestea din urmă.

Deci, individualismul este nu numai contrariul colectivismului, ci și al moralei și moralității, al personalității morale.

Din nefericire, individualismul nu este numai o trăsătură a individului care dispune de proprietate privată asupra mijloacelor de producție, ceea ce înseamnă că nu numai proprietatea privată îl determină. Altfel, lichidarea acesteia ar trebui să atragă automat și încetarea individualismului, lucru care însă nu se întîmplă. Faptul că omul este finitudine, ființă limitată din punct de vedere fizic și psihic, că însăși dezvoltarea sa este condiționată din punct de vedere social-istoric și al posibilităților individuale, că aparține familiei ca existență nemijlocită, că are copii și prieteni, că se mișcă într-un sistem de interdependențe reciproce cu aceștia etc. reprezintă posibilități ale unor tendin-

țe și dorințe egoiste. Transformarea acestora în realitatea egoismului este în funcție de o serie de factori obiectivi și subiectivi care variază de la individ la individ. Individul egoist ajunge să se comporte prioritar după nevoile proprii, ale familiei, ale cercului imediat de prieteni. Iată de ce în sistemul datoriilor morale ale codului nostru moral un rol mare revine luptei „...împotriva individualismului și egoismului mic-burghez, ... (a) manifestărilor de egoism, de subordonare a intereselor generale unor interese individuale înguste, ... (a) tendințelor de a pretinde de la societate mai mult decît s-ar cuveni pe baza principiilor socialiste de repartiție"[5]. Firește, ca orice luptă și cea împotriva individualismului nu este numai una pe plan spiritual-educativ, ci și pe tărîm practic. Ca sinteză superioară în progresul moral al personalității, colectivismul specific ordinii noastre morale dezvoltă valorile individualității afirmate de gîndirea morală în trecut, reprezentînd o negare simultană a individualismului și colectivismului nivelator și egalizator.

Colectivismul socialist nu înseamnă decît numai pe un plan superior repetarea colectivismului moral anterior. Cel primitiv a fost treapta de început, rudimentară, a colectivismului cînd solidaritatea umană a fost impusă de condițiile grele ale existenței și muncii oamenilor primitivi. S-a disputat mult asupra problemei dacă colectivismul primitiv a condiționat sau a împiedicat valorile individualității și personalității umane, ținîndu-se seama că „tribul rămînea pentru om hotarul atît în raport

[5] *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor...*, pp. 16—17.

cu cei străini de trib, cît și în raport cu sine însuși; tribul, ginta și instituțiile lor erau sacre și inviolabile, ele constituiau o putere superioară dată de natură, căreia individul îi rămînea absolut supus în modul de a simți, gîndi și acționa. Pe cît de impunători ne apar oamenii din această epocă, pe atît de puțin se deosebesc ei unii de alții; ei nu s-au desprins, după cum spune Marx, de cordonul ombilical al comunei primitive"[6].

S-ar părea că supunerea față de autoritatea colectivă în modul de a simți, gîndi și acționa precum și reducerea deosebirilor dintre oameni să fie semnul depersonificării și nivelării umane. În fond, este vorba mai degrabă de prima treaptă, adevărat dură și coercitivă, în esențializarea socială care, și ea, poate fi apreciată ca o dovadă a lipsei de inițiativă și personalitate. Firește, omul se afla la începuturile dezvoltării sale sociale și forța colectivului era, inevitabil, o măsură a conduitei sale pentru că el era, mai întîi, condiția fundamentală a forței omului în activitatea sa cu natura. Totuși, acest colectivism dur nu nega formarea și dezvoltarea individualității umane. Dimpotrivă, afirmarea capacităților proprii în favoarea tribului era o necesitate ca și unitatea colectivă a oamenilor. Dovada cea mai concludentă a acestui adevăr o constituie folclorul primitiv, legendele devenite mitologice care glorifică sau cîntă eroul primitiv. Individualizarea valorilor umane, a însușirilor comportării cu mare eficiență socială care din aceasta se desprind ca însușiri alese ale omului erou con-

[6] Fr. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în Marx—Engels, *Opere alese*, vol. 2, ed. a II-a, Editura politică, București, 1976, p. 234.

firmă justețea interpretării noastre*. Dealtfel necunoașterea caracterului de personalitate a energiilor neobișnuite ale oamenilor, deosebiți ca valoare pentru colectivitate, a generat și întreținut în jurul lor imaginea mitologică.

Istoria de azi nu poate repeta colectivismul inițial decît ținînd seama de dezvoltarea elementelor sale rudimentare în procesul istoric îndelungat care aveau să conducă la sinteza superioară de azi a colectivismului.

Colectivismul zilelor noastre nu poate tolera nici subordonarea de tip primitiv a individului colectivului și nici reducerea deosebirilor specifice între oameni de către trib. Dar colectivismul actual avea să se nască și afirme în confruntarea cea mai categorică cu colectivismul ascetic sau cel cazon, cu colectivismul amorf, finalizat de o anumită ideologie antiumanistă și normele ordinilor dictatoriale. Colectivismul impus, antiumanist și antidemocratic, nu poate favoriza personalitatea deoarece înăbușe inițiativa și libertatea, întemeindu-se pe normele supunerii și ale execuției necondiționate a dispozițiilor și ordinelor. În opoziție (istorică) cu acest pseudocolectivism, s-au dezvoltat în mediul muncii și al luptei pentru dreptate și progres social raporturile de colaborare și ajutor reciproc între ei.

Aceeași realitate istorică, care a generat raporturile colectiviste dintre oameni dar și limitarea sau chiar denaturarea lor, aceeași realitate care în virtutea contradicțiilor interioare ce o caracterizau a generat egoismul și individualismul, a fost critic analizată de către Marx și Engels, proiectînd, pen-

* Vezi și C. I. Gulian, *Originile umanismului și ale culturii*, Editura Academiei R.S.R., 1967.

tru depășirea ei și instaurarea ordinii comuniste, un tip superior de colectivism. Este tocmai acel tip de colectivism care exprimă sau trebuie să exprime *raporturile armonioase între personalitate și colectiv*. El generează din, dar și susține activ „...o asociație în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturor"[7].

În concepția etică a societății comuniste, incompatibilă cu orice deformare și denigrare a sistemului ei de valori morale, colectivismul se înțelege ca o valoare efectivă a muncii și vieții oamenilor, determinată prin legile firești ale conviețuirii lor sociale și nu ca o normă de administrare și de simplă ordonare și aliniere a lor. De aceea, colectivismul nu poate fi simplist înțeles și practic exercitat ca o normă a disciplinării conformiste și cu atît mai puțin ca o normă ce impune voința autoritară, individualistă din partea unui lider formal sau informal. Valoarea reală a colectivismului este expresia condiționării reciproce a dezvoltării colectivului și personalității, a valorilor înseși ale colectivului și personalității. În sensul superior pe care i-o rezervă dezvoltarea comunistă a societății, valoarea colectivului este de neconceput fără valoarea personalității. Ele se realizează una prin alta. Și pentru colectiv valoarea este cu atît mai mare cu cît ea are reprezentare în valoarea fiecărui membru al său. Un colectiv fruntaș în muncă are valoare și ca întreg și ca părți constitutive. Valoarea întregului se explică (nu ca sumă, ci ca sinteză dinamică) prin valoarea părților ce îl con-

[7] K. Marx—F. Engels, *Opere*, vol. 4, Ed. politică, București, 1951, p. 488.

stituie. Personalitatea colectivului se definește prin contribuțiile specifice care conturează personalitatea tuturor membrilor și a fiecăruia în parte.

Pentru om nu este altă posibilitate de formare și împlinire a idealului său de personalitate decît colectivul. Și aceasta pentru că „numai în cadrul colectivității individul capătă mijloacele care îi dau posibilitatea unei dezvoltări multilaterale a aptitudinilor sale; prin urmare numai în cadrul colectivității devine posibilă libertatea personală"[8]. Colectivul reprezintă deci o necesitate existențială, praxiologică și axiologică a omului. Colectivul este cadrul, dar și mediul uman specific care solicită pe om în calitate de personalitate. De aceea, fiecare membru al societății noastre are datoria să promoveze în întreaga viață socială relațiile „... de colaborare și întrajutorare tovărășească, de solidaritate, stimă, încredere și respect reciproc"[9]. Este aici datoria față de un principiu fundamental de edificare a ordinii morale în societatea noastră. Unitatea armonioasă dintre personalitate și colectiv nu numai că nu este anihilată, dar este susținută conștient prin valorile morale ale principiului colectivismului. Să le prezentăm pe scurt. Colectivismul solicită *colaborarea* între oameni; colaborarea între oameni egali în drepturi și datorii și care se cere în toate planurile muncii și vieții: al muncii profesionale, al activității politice, culturale, al familiei, grupului, al relațiilor interpersonale etc.

Evident, realizat printr-o asemenea valoare cum este colaborarea pe bază de egalitate, colectivismul

[8] K. Marx—F. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, București, 1958, p. 76.

[9] *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, p. 16.

presupune valorificarea reciprocă a creației și contribuțiilor fiecăruia de către fiecare; colaborarea presupune completare reciprocă, satisfacere reciprocă a nevoilor și intereselor prin valorile specifice produse de fiecare. Colaborarea deci solicită personalitatea fiecăruia.

Colectivismul solicită, de asemenea, valoarea *ajutorului reciproc* (a întrajutorării) al oamenilor. În locul concurenței individualiste care lovește în cel slab, înlăturîndu-l, prin întrajutorare, colectivismul are mai multe efecte morale: apropie între ei pe oamenii aflați în situații diferite ale vieții și muncii, oferă celui care „poate" posibilitatea să fie util celui care are „nevoie" sau care „nu poate", oferă celui rămas în urmă posibilitatea să progreseze și să ajungă la performanțele celorlalți membri ai colectivului. Întrajutorarea este o valoare cu funcțiuni morale multiple, subliniind în mod deosebit semnificația profund umanistă a principiului colectivismului. Personalitatea nu este decît beneficiara acestei valori colective.

Colectivismul cuprinde *solidaritatea*, una din străvechile valori umane, care solicită unire și susținere reciprocă în fața forțelor naturale ori sociale ostile sau care amenință și a căror învingere impune angajarea comună. Solidaritatea este o valoare care începe de la unirea a doi oameni și care dobîndește dimensiuni superioare în unitatea de luptă a poporului, a forțelor păcii și democrației. Ea reprezintă o forță invincibilă în lupta chiar împotriva celui mai mare rău. De aceea, cu forță unită împotriva răului, solidaritatea condiționează binele, inclusiv ridicarea personalității umane.

Stima, încrederea și *respectul reciproc* sînt alte valori morale care susțin colectivismul în sensul

raporturilor de condiționare reciprocă între grup și personalitate, armonia dintre membrii colectivului.

Raporturi normale și morale corespunzătoare nevoilor de afirmare echilibrată a colectivului și personalității se dezvoltă în condițiile traducerii în viață a cerințelor democrației. Crearea în fiecare colectiv a unei atmosfere corecte de muncă, a unui climat favorabil pentru promovarea responsabilităților după valorile umane, a participării membrilor colectivului în toate verigile activității grupului, inclusiv la conducerea colectivă a activității. Conducerea colectivă stimulează asemenea trăsături politice și morale ale personalității cum sînt: libertatea și responsabilitatea, conștiința de sine și de altul, inițiativa și creativitatea, corectitudinea și modestia, dreptatea și cinstea etc.

Colectivul exercită o influență morală complexă asupra personalității. Tocmai înrîurirea morală complexă a colectivului asupra omului, care garantează afirmarea trăsăturilor sale de personalitate, se repercutează pozitiv în contribuția creatoare, responsabilă și susținută a acesteia, hotărîtoare pentru dezvoltarea și durabilitatea colectivului. Pentru această educația „... trebuie să acționeze perseverent pentru ridicarea conștiinței socialiste și creșterea combativității revoluționare a membrilor partidului, a maselor largi ale celor ce muncesc"[10]. În sensul nou pe care l-am subliniat, colectivismul este rezultatul participării efective la edificarea revoluționară a noilor raporturi morale

[10] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura politică, București, 1979, p. 84.

de către oameni. Acest efort este condiționat de conștiința socialistă care trebuie să caracterizeze personalitatea fiecărui membru al colectivului.

3. Personalitate și modestie

Sînt oare compatibile între ele cele două noțiuni? Fenomene aparente din situațiile vieții și ale muncii pot întreține părerea că modestia nu poate armoniza cu trăsăturile de personalitate ale omului pe motiv că ea ar fi o frînă în calea afirmării acesteia din urmă. Adică, personalitatea ar întruchipa o cotă valorică de o asemenea înălțime pe care modestia, spre a nu se compromite, n-o poate asimila și nici recunoaște. Deci, personalitatea ar fi în contradicție și nu în armonie cu modestia: în timp ce prima tinde spre afirmare și recunoaștere valorică, spre demnitate și prestigiu, a doua, tinzînd spre măsură și moderație, spre echilibru și ponderare, ar anihila trăsăturile și tendințele primei. Deși ambele sînt valori recunoscute de oameni, nu ar putea coexista. Modestia nu ar fi și nu ar putea deveni o trăsătură de personalitate, o virtute morală a acesteia din urmă. În realitate contradicția dintre personalitate și modestie poartă caracteristici ale aparenței. Este vorba, în fond, de caracteristici ambigue sau numai negative ale personalității care vin, de fapt, în contradicție atît cu modestia, cît și cu personalitatea morală în întregul ei. Așa, de exemplu, este cazul actelor de comportare numite cu termenii „tupeu", „îndrăzneală", ș.a. Uneori ele se asociază cu trăsături pozitive de afirmare a personalității, alteori dimpotrivă. În general însă, asemenea trăsături generează conflicte

ale valorilor între care și conflictul lor cu modestia. Nu rareori întîlnim oameni care, sfidînd modestia, admit că în viață, în colectivitate, în cele mai diverse situații reușești dacă ai tupeu, dacă ești îndrăzneț. Și această idee funcționează efectiv ca regulă principală în lupta lor pentru afirmare și situare socială.

Iar aici răul pe care îl propunem criticii morale rezidă nu numai în posibilitatea și realitatea asocierii tupeului cu egoismul ori individualismul, ci și în faptul că se impune abuziv înaintea meritului și a dreptății, determinînd încălcarea ordinii democratice a promovării valorilor umane. Pe calea aparenței, tupeul și îndrăzneala se erijează în trăsături pozitive necondiționate ale personalității. Tocmai în această instituire morală necondiționată a lor se află secretul conflictului în care ele pun personalitatea cu modestia. Tupeul reușește public prin împlinirea sa subită și prin efectul psihologic paralizant pe care îl are asupra unei mulțimi umane transformată în simplă asistență. Însă nu rareori tupeul găsește susținere în interesele înguste ale unor aliați care polarizează în jurul liderului sau viitorului lider (subiectul tupeului), dătător de speranțe. Și răul se amplifică: liderul răsplătește susținătorii, tot necondiționat din punct de vedere moral și legal, iar dacă a fost înfruntat plătește și polițele.

Tupeul sau îndrăzneala abuzive se întrețin cu multe din viciile ostile modestiei: lingușirea, umilința, înjosirea, îngîmfarea, orgoliul exagerat. În asemenea relații, tupeul ori îndrăzneala nu au nimic comun cu cutezanța ori curajul moral, cu spiritul revoluționar, constructiv prin însăși natura sa. Acestea din urmă nu numai că nu se contrazic

cu modestia, dar se și presupun și completează reciproc.

Fenomenul considerat critic mai sus se impune cu atît mai mult responsabilității etico-politice cu cît, scăpat de sub controlul social, favorizează ascensiuni, uneori chiar dintre cele mai importante, îndeosebi în cazul în care inteligența poate ascunde defectele morale și politice, lipsurile în cultură, superficialitatea profesională. Ascensiunea în afara examenului profesional, etico-politic și cetățenesc favorizează, la rîndul ei, lipsa de modestie, aceasta din urmă fiind cu atît mai nocivă cu cît influența ei este de la o înălțime mai mare. De aici marele rol social al modestiei: ca valoare morală înscrisă în codul nostru etic ea este menită să ajute veghea colectivității pentru ca ierarhia socială să corespundă cît mai bine cu ierarhia valorilor umane autentice.

Dar, pentru a înțelege legătura inalienabilă între personalitatea morală și modestie considerăm necesar să reliefăm incompatibilitatea modestiei cu mediocritatea. Ca valoare morală, modestia nu se poate confunda cu aceasta din urmă și nici nu o poate susține ori justifica. Ea nu poate admite coborîrea nivelului și importanței sociale a personalității. Dimpotrivă, ca expresie a legilor progresului social, a unei revoluții care își propune să dezvolte societatea pe bazele progresului culturii, al științei și tehnicii celei mai avansate, morala socialistă trebuie să stimuleze din plin dezvoltarea și afirmarea socială a personalității. Nimic nu trebuie să împiedice afirmarea socială a personalității în orice domeniu al creației materiale ori spirituale. Cultura spirituală nu trebuie defavorizată chiar dacă s-ar părea că nevoile privind dezvoltarea celei

materiale se impun pe primul plan. Nu trebuie să încetăm să promovăm marile solicitări, stimulente dar și exigente pentru ca să avem personalități în știinţe, în artă și literatură. Fenomenul mediocrității reprezintă o mare plagă și necesită mult curaj pentru a fi depășit și lichidat în creația noastră spirituală. Și în acest caz, mediocritatea se susține prin lipsa de modestie, prin cele mai diverse forme ale supraestimării. Este o altă latură a incompatibilității modestiei cu pseudopersonalitatea, adică cu mediocritatea. Firește, pentru omul mediocru norma modestiei este să se recunoască ca atare și să-și pună depășirea ei ca obiect al acțiunii. Dar modestia nu trebuie folosită pentru a încălca dreptul, în primul rînd moral, la recunoaștere și afirmare a valorii umane care evoluează pozitiv; ea nu poate fi deci un factor de aliniere socială sau de moarte socială a omului care probează însușiri de personalitate. Personalitatea autentică nu poate incomoda progresul nostru social, ci numai pe invidiosul care, lipsit de modestie dar și de cinste, ca și de alte bunuri morale, luptă fie de sus (în cazul în care e lider) din teama că ascensiunea valorică a cuiva să nu-i amenințe poziția, fie de jos pentru a-și face loc nu prin merit, ci prin denigrarea valorii, minciună și meschinărie. Lipsa de modestie funcționează în toate aceste cazuri pentru a suplini insuficiența și neputința proprie.

Unul din fenomenele negative care se recomandă criticii noastre morale constă în teama invidiosului față de personalitate. Nu mediocrul, care într-o anumită măsură se dorește și anonim în grup, jenează ori deranjează, ci omul de valoare. Iar atitudinea pasivă a mediocrității favorizează exercițiul invidiei împotriva valorii. În fond valoarea, personalitatea se consideră o amenințare sau o negație nu numai pentru invidie, ci și pentru mediocritate. Iată de ce mediocritatea se întîlnește cu invidia. Pentru fiecare din ele modestia nu poate avea valoare reală. Nu întîmplător liderul nesigur de valoarea sa dar și fricos în fața valorilor umane se înconjură de mediocritate, de elemente minore al căror merit luat în considerație nu e altul recunoscut decît acela că execută voința liderului. Iar această execuție distinsă prin fidelitate este transfigurată în valoare și virtute primind, pe baza lor, accesul la ascensiune socială. De o atare speță atitudinală, subalternii-șefi nu deranjează cu nimic liderul unui colectiv, dimpotrivă asigură acestuia liniștea și securitatea, ignorînd colectivitatea.

Nocivitatea invidiei și mediocrității recomandă împotriva lor combativitatea morală și politică, atît pentru ostilitatea lor față de valoarea umană, cît și pentru faptul că tolerează și generează la rîndul lor invidia și mediocritatea.

Modestia este numai o trăsătură a personalității morale, o trăsătură de personalitate, întrucît a fi modest înseamnă a avea pentru ce. Modestia este, în principal, o atitudine față de creație, față de rezultatele bune ale activității, față de merit. Lipsa meritului impune modestia numai pentru a nu-l născoci ori susține gratuit. Ținînd seama de această dublă dimensionare a sa, modestia este o valoare morală a personalității care ține de atitudinea ei față de alții și față de sine în virtutea căreia omul se apreciază corect, la valoarea reală a muncii și conduitei, nu-și atribuie nici un merit și nici un drept în plus, nu ignoră voința și trebuințele altora sau ale colectivității și se integrează benevol ordinii colective.

Modestia ca valoare morală se opune, pe de o parte, supraestimării în toate formele ei (îngîmfarea, lauda de sine, exagerarea meritelor proprii, orgoliul peste măsură etc.), iar pe de alta, subestimării, de asemenea în toate formele ei (umilire, înjosire, docilitate, micşorarea valorii meritelor proprii etc.); ea presupune îmbinarea spiritului critic faţă de sine cu acceptarea observaţiilor şi sugestiilor constructive ale altora. Prin urmare, este evident că modestia nu se opune personalităţii, adică progreselor reale ale fiinţei umane, ci numai atitudinii incorecte faţă de valorile reale ale dezvoltării şi afirmării omului. Este clar că ea reprezintă o trăsătură de personalitate deoarece înlătură tocmai acele exagerări din autoapreciere, dar şi din aprecierea altora, care sînt o piedică în calea desăvîrşirii valorilor reale ale personalităţii. Pentru aceasta vom înţelege că modestia ridică valoarea omului şi nu o coboară. Ba chiar putem fi de acord că „nimic nu înalţă pe om în lume decît măsura şi modestia"[11]. Este adevărat că „modestia acoperă întotdeauna meritul fără, însă, a-l ascunde"[12]. Datoria acestei acoperiri pentru subiectul meritului impune însă datoria recunoaşterii şi susţinerii sociale a meritului şi a modestiei cu care se condiţionează.

Dar datoria modestiei nu trebuie să vină în contradicţie sau în conflict cu onoarea sau demnitatea. Datoria modestiei nu trebuie exploatată pentru a favoriza denigrarea meritelor proprii. În cazul în care modestia este umilită şi transformată din

[11] Epictet, *Manual*, 40.

[12] G. Paschia, *Dicţionar al bunei cuviinţe*, Editura Albatros 1972, p. 222.

valoare în nonvaloare, subiectul modestiei are dreptul la apărarea onoarei şi demnităţii. Are dreptul dar şi datoria de a susţine modestia ca valoare şi demnitate a personalităţii. Aceasta deoarece „modestia ... cînd se împleteşte cu adevărata vrednicie, face cinste celui care o are"[13]. În timp ce lipsa de modestie îndepărtează subiectul ei de oameni, prezenţa ei îl apropie de ei.

Ţinînd seama de marile implicaţii sociale şi morale ale modestiei ne *apare ca deosebită necesitatea pentru societatea noastră a cultivării şi dezvoltării* acesteia în conştiinţa şi comportarea fiecărui membru al ei. Modestia trebuie să iradieze din personalitatea comunistului, să fie unul din criteriile morale cele mai importante în recunoaşterea şi promovarea socială a valorilor umane. Ea este menită să asigure caracterul de model al conduitei comuniste întrucît subiectul ei „în întreaga viaţă ... trebuie să dea dovadă de modestie şi simplitate, să combată manifestările de îngîmfare şi de aroganţă, să ducă o viaţă familială şi socială exemplară"[14].

O ordine morală echitabilă, ca parte integrantă a lumii mai bune şi mai drepte pe care o construim, trebuie să generalizeze în modul cel mai consecvent conexiunea intimă dintre personalitate şi modestie.

[13] C. Bădescu, *Reflecţii şi maxime*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 231.

[14] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la Plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 nov. 1971*, Ed. politică, Bucureşti, 1971.

IX. Personalitate morală, cultură și educație

1. Personalitate și cultură

Nevoia conștientă de cultură este una din nevoile fundamentale ale personalității. Cred că nu este nici o exagerare în afirmația că pentru personalitate cultura are o însemnătate analoagă cu aceea pe care aerul o are pentru organism. În cazul sursei genetice a personalității morale avem în vedere mai înainte de toate cultura propriu-zis morală (principii și norme, noțiuni și judecăți de valoare sau normative care indică modelele comportamentului, imperativele morale ale acestuia etc.), apoi modurile în care elementele moralei se impun prin intermediul valorilor artistice (îndeosebi literare), al adevărurilor și teoriei științifice și filozofice, al formelor consacrate ale limbajului moral ș.a. Cultura morală este esențială și inalienabilă procesului genetic al personalității morale. Și aceasta pentru că trăsăturile de personalitate a omului nu numai că se formează, dar se și întrețin și dezvoltă alimentîndu-se din cultură. Cultura este atît o sursă a personalității, dar și condiția fundamentală a creativității și manifestării integrale și distincte a acesteia. De aceea, nevoia reală de cultură se definește ca nevoia de a fi și de a se afirma a omului ca personalitate, evident și ca personalitate morală. Acest lucru poate deveni și mai clar pentru o societate aflată în progres multilateral și care este consecventă cu idealurile ei democratice ale dezvoltării și afirmării multilaterale

a personalității, pentru ea nevoia de personalitate o presupune pe cea de cultură.

Relația dintre cultură și personalitate este deci indisolubilă fiindcă condiționarea personalității (formarea și dezvoltarea acesteia) prin cultură face posibilă și condiționarea culturii prin personalitate, ceea ce din nou răspunde nevoii de afirmare a acesteia și a națiunii. Personalitatea creează cultura — factor hotărîtor al progresului nostru istoric — numai dacă ea se creează (autocreează) din cultură și prin cultură.

În perspectiva evoluției lumii contemporane și mai ales în aceea a dezvoltării unei societăți cum este și cea din țara noastră nu este greu să reliefezi legătura necesară ce există între cultură și personalitate. Dar de ce este important să prezentăm cultura ca o nevoie a omului pentru împlinirea sa ca personalitate și nu numai ca o nevoie a societății? Pentru că *nevoia* de cultură reprezintă o dublă sursă: a) pentru *dreptul* omului la cultură, la însușirea acesteia ceea ce impune în același timp *datoria* societății de a asigura în modul cel mai optim, obiectiv posibil, condițiile însușirii culturii de către om; b) pentru *datoria,* în primul rînd față de sine dar și față de societate și care solicită omului efort pentru însușirea culturii iar la nevoie luptă pentru a obține garantarea optimă a accesului la cultură.

În raport cu viitorul națiunii sau al poporului nostru dreptul și datoria referitoare la accesul la cultură dobîndesc o înaltă semnificație etică și politică, care impun la un loc de frunte răspunderea factorilor de decizie și de realizare a lor practică.

Ele nu se confundă cu drepturile și datoriile pri-

vind bunurile materiale obișnuite deoarece reprezintă un drept și o datorie ale omului situat în calitate de scop suprem al activității sociale și de subiect conștient al acesteia; ele reprezintă *dreptul și datoria personalității.*

Iată de ce interesele mărunte și vederile înguste trebuie abandonate cînd e vorba de atitudinea față de nevoile omului nou pentru cultură dacă vrem (și trebuie să vrem) ca valoarea comportamentului său revoluționar să crească autentic și nu aparent sau limitat și trunchiat.

Cele spuse mai înainte sporesc și mai mult în însemnătate cînd e vorba de nevoile de cultură ale specialistului în creația culturală sau în valorizarea socială a culturii.

Credem că îmbinarea dreptului cu datoria personalității de a participa la creația culturală rezultă cu claritate și din următoarele cuvinte: „... dezvoltarea personalității umane, formarea omului epocii socialismului și comunismului nu se pot reduce numai la cunoașterea unor hotărîri sau teze generale, ci implică în mod necesar lărgirea continuă a orizontului de cunoștințe profesionale, politice, științifice și de cultură generală, însușirea temeinică a tezaurului de gîndire și experiență umană, a valorilor spirituale create de umanitate de-a lungul istoriei"[1]. În condițiile unei asemenea condiționări reciproce între cultură și personalitate determinată de înseși necesitățile nu numai

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și a comunismului în România*, Editura politică, București, 1976, p. 71.

prezente dar și (mai ales) de perspectivă ale poporului este de neadmis atitudinea care, ignorînd nevoia de cultură, o prezintă ca un dar făcut personalității, ca pe o recompensă sau chiar favoare. Ceea ce constituie un drept și o datorie nu poate fi tratat ca un dar, ci ca o importantă chestiune de răspundere și ca expresie a unei conduite de mare semnificație pentru revoluție.

2. Cultură și educație

Dar însușirea culturii de către om nu este produsul unei relații nemijlocite între cultură și personalitate. Nu, deoarece, prin *însușire*, cultura se transformă, valorile ei devin valori ale conștiinței și conduitei — trăsături de personalitate. Nu numai pentru omul în formare (copilul, adolescentul sau tînărul), dar și pentru adult însușirea culturii presupune un proces de transformare sau de perfecționare umană a omului. Aceasta este însă numai înțelegerea valorii și finalității superioare a procesului de însușire a culturii. Pot fi însă și finalități reduse, inferioare ale însușirii culturii cînd aceasta nu asigură transformarea culturii într-un bun atitudinal al omului. Este cazul aceluia care se laudă că știe mult dar care nu cîștigă mai nimic din însușirea culturii. În felul acesta, între cultură și personalitate intervine un termen intermediar — educația. Nevoia de cultură devine, în geneza și dezvoltarea personalității, nevoie de educație (se înțelege culturală). Și aceasta pentru că nevoia de formare și afirmare prin cultură depinde, în satisfacerea ei, de educație.

Se impune însă necesitatea motivării însușirii

culturii prin educație: de ce este nevoie de un proces relativ de sine stătător — educativ — cînd s-ar putea ca ea să se confunde cu simpla însușire a culturii?

Nu alterează oare educația relația firească dintre personalitate și cultură știut fiind că educația exprimă o atitudine interesată față de cultură? Nu deformează educația cultura cînd printr-o legătură directă cu personalitatea aceasta din urmă ar apare într-o imagine reală? Întrebările acestea ar fi cu atît mai legitime cu cît am porni de la premisa că, în mod necondiționat, cultura este bună, pozitivă, valoroasă iar educația dimpotrivă.

Însă cultura prezintă o mare diversitate în unitate, atît din punctul de vedere al dezvoltării sale istorice și al conținutului ei social, cît și din acela al formelor pe care le prezintă, într-o continuă devenire și schimbare, structura ei sistematică.

Există de exemplu forme ale culturii care reprezintă o expresie iluzorie, alienată a compensării neputinței spirituale și practice a omului în raport cu fenomene ale lumii exterioare; există de asemenea orientări ideologice ale culturii care deformează semnificația umană a valorilor ei și care tind să valorifice cultura în slujba înstrăinării social-politice a omului de procesul revoluției, de condiția sa națională, de valorile respectului egal și reciproc între națiuni și popoare; există, la fel, manifestări de deformare străină a culturii naționale pusă în serviciul necinstit și inuman al îndepărtării și înstrăinării (chiar opunerii) unor grupuri de oameni poporului lor de origine. Firește, apropierea de alte popoare sau națiuni nu trebuie să însemne înstrăinarea sau îndepărtarea de propriul popor determinate și prin deformări ale culturii naționale.

Toate acestea și în general orice fenomen de cultură determinat sau determinabil prin interese social-politice retrograde, meschine impune educația și principiul valorificării critice a culturii, însușirea culturii potrivit nevoilor autentic umane ale formării și afirmării personalității. Educația critică se impune și prin necesitatea de a preveni cosmopolitismul, înstrăinarea de cultura proprie și prin aceasta de nevoia de personalitate, cunoscîndu-se faptul că „omul este lumea omului, statul, societatea"[2], poporul, națiunea, patria etc.

Formînd trăsăturile de personalitate ale omului, în conformitate cu idealul său social și național de om, educația are datoria să formeze, în același timp, atitudinea față de cultură. În acest caz, pentru personalitate, dreptul la cultură atrage după sine datoria de a valoriza cultura în serviciul nevoii de personalitate. Este vorba în primul rînd de o datorie moral-cetățenească și politică precum și de o răspundere corespunzătoare față de sine și față de societate.

Din punctul de vedere al esenței sociale a personalității, educația este chemată să valorifice cultura pentru fixarea și desăvîrșirea trăsăturilor morale, politice, artistice și profesionale ale personalității în conformitate cu solicitările mediului social și național și ale condiționării acestuia cu lumea externă.

[2] Karl Marx, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, în Marx—Engels, *Despre religie*, Editura de stat pentru literatură politică, București, 1958, p. 37.

În acest sens, valorile civice-cetățenești, patriotice și internaționaliste ale conduitei făuritorului României noi se recomandă printre cele mai importante. Iar formarea conștiinței apartenenței și participării active la neamul tău prin cultura umană autentică se îmbină cu conștiința participării responsabile la noua ordine a lumii contemporane. Calitățile politico-morale se confirmă într-o conduită integră atît în relațiile umane interne ale patriei cît și în cele externe în care se disting stima și respectul între popoare, prietenia și colaborarea, ajutorul reciproc și solidaritatea în lupta pentru mai bine.

Or, dacă nevoia de cultură impune accesul ființei umane nu numai la cultura națională, ci și la cultura celorlalte popoare, cel puțin la realizările importante sau cele de vîrf ale acesteia, evident, valorificarea culturii în trăsături de personalitate nu se poate concepe fără asigurarea prin educație a mijloacelor asimilării critice, individualizate și particularizate, a culturii, funcție de condițiile istorice și naționale ale poporului.

Iată pentru ce găsim de mare actualitate spiritul în care Mihai Eminescu evidenția diferența între educație și cultură, necesară pentru formarea personalității. Astfel, el aprecia că dacă „educația străină implică spirit străin, cultura străină ba. Educațiunea e cultura caracterului, cultura e educațiunea minții. Educațiunea are a cultiva inima și moravurile, cultura are a educa mintea. În fine, un om bine educat, cu inimă, caracter și moravuri bune poate să fie cu un cerc restrîns de cunoștințe, pe cînd din contra cultura, cunoștințele cele mai vaste

pot să fie cuprinse de un om fără caracter, imoral, fără inimă"[3].

Trecînd peste faptul că și educația influențează complex ființa umană (nu numai inima și caracterul acesteia), la fel și cultura (nu numai mintea), sîntem de acord că o cultură străină, prin ea însăși „nu poate strica pe om, pentru că trece prin prisma unui caracter, a unei inimi deja formate, educațiunea, creșterea cade însă în periodul acela al vieții omenești, cînd inima neformată însă a omului seamănă unei bucăți de ceară în care poți imprima ce vrei. Cînd inima cu vîrsta se împetrește, atunci n-o mai poți îndrepta, o poți numai rumpe"[4].

Așa cum nu admitem o educație „străină" și nici o cultură care înstrăinează pe om de condiția sa istorică și patriotică, nu admitem nici ca propria noastră educație și cultură să îndepărteze omul de alte culturi și popoare. Ar fi cel puțin ridicolă confundarea negării atitudinii obiectiviste și cosmopolite cu negarea atitudinii de respect și de însușire a valorilor culturii mondiale.

Educația și cultura condiționează, în acest sens, afirmarea personalității ca valoare superioară cuprinzătoare a omului în măsura în care ele solicită conștiința și conduita egalității și cooperării reciproce, a respectului, stimei și prețuirii între popoare.

[3] Mihai Eminescu, *Scrieri politice și literare*, vol. I, București, Institutul de arte grafice și editură „Minerva", 1905, p. 31.

[4] *Ibidem*.

3. Personalitate şi educaţie

Evident, atîta timp cît este vorba de formarea personalităţii, de nevoia de ajutor pe care copilul, adolescentul sau tînărul o simt în procesul de asimilare a culturii, este necesară conducerea, planificarea şi organizarea acestei asimilări de către educator, prin intermediul educaţiei. În acest sens, educaţia este opera conştientă şi responsabilă a educatorului. Acesta are datoria să dea un sens superior valorizării culturii prin educaţie. Adică, munca de educaţie „... trebuie să ducă la formarea omului nou, cu un larg orizont de cunoaştere a legităţilor dezvoltării lumii, a cuceririlor culturii şi ştiinţei moderne, militant activ pentru transformarea revoluţionară a lumii, pentru idealurile nobile ale comunismului"[5].

Înţelegem că o asemenea valorificare a culturii prin educaţie, realizată în modul cel mai consecvent, impune conducerii educaţiei preocuparea de a garanta satisfacerea nevoii de cultură a personalităţii. Deşi s-a făcut şi se face mult pentru înlesnirea accesului la valorile culturii, îndeosebi ale literaturii existente pe plan mondial, sînt încă suficiente nevoi neîmplinite pe plan ştiinţific, mai ales în anumite domenii. Formarea şi afirmarea personalităţii specialistului, indiferent cărei ramuri a cunoaşterii aparţine el, inclusiv (poate că mai ales) domeniului cunoaşterii sociale, nu se poate concepe la dimensiunea unei noi calităţi fără asigurarea condiţiilor dialogului viu între orientarea teoretică din ţara noastră şi cele existente pe plan mondial. Orice lucrare ori carte ce prezintă oarecare importanţă pentru o disciplină ştiinţifică sau alta, pentru dialectica ideilor trebuie să ajungă la îndemîna specialistului.

Pe de altă parte, grija educatorului trebuie să se îndrepte cu cea mai mare greutate în direcţia formării personalităţii educatului pentru ca acesta să dobîndească şi probeze efectiv şi activitatea autoeducativă. Nu putem gîndi că am contribuit la formarea personalităţii cuiva dacă nu sînt probele că aceasta trece tot mai mult de la educaţie la autoeducaţie. Concepţia şi convingerile ştiinţifice despre lume, sentimentele şi voinţa politico-morală, temeinic formate, obişnuinţele şi deprinderile conduitei comuniste devin cele mai puternice forţe interne ale personalităţii care îi permit exercitarea liberă şi responsabilă a dreptului la cultură. Aflăm aici criterii care ne permit să înţelegem că în procesul educaţiei accentul educatorului trebuie să fie pus pe munca pozitivă de edificare a trăsăturilor de personalitate şi nu pe „evitarea" înrîuririlor negative, nocive ale unor forme sau elemente ale culturii mondiale. Succesul educaţiei nu poate fi demn atunci cînd cultura nu este suficient cunoscută, ci atunci cînd educatul ajunge la personalitate şi ştie singur să manifeste cea mai corectă atitudine faţă de orice creaţie culturală. Dacă educatorul nu are încredere în educat aceasta înseamnă că nu are încredere în opera sa. Aceasta poate însemna că atitudinea faţă de cultura pe care a „format-o" este fie superficială, fie de-a dreptul imposibil de edificat şi exersat în modul nefiresc în care o concepe.

[5] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura politică, Bucureşti, 1979, p. 85.

În educaţie trebuie să lucrăm pe bază de certitudine, cu încredere în opera pe care o clădim — personalitatea. Altfel înseamnă că nu ştim să evaluăm corect nici cultura şi nici posibilităţile omului de a deveni în sensul pe care îl dorim. Formarea convingerilor şi sentimentelor cu privire la valori autentice ale culturii sînt unicii factori solizi şi temeinici care feresc omul de expresiile alienate ale culturii şi de autoînstrăinarea sa. Fără atare factori şi prin recurgere la măsuri exterioare, de ordin administrativ nu reuşim decît să formăm conduite duplicitare în raport cu cultura.

Iată de ce, educaţia competentă, care acţionează în cunoştinţă de cauză este chemată să asigure distribuirea culturii prin educaţie în raport cu nevoile contemporane ale omului pentru cultură.

Нравственная личность

Краткое содержание

Несмотря на то, что нравственная личность является реальной и важной проблемой общества в целом и каждого отдельного человека, она, до сих пор не занимает надлежащего места в теоретических исследованиях. Настоящая работа представляет собой попытку оживить этические обсуждения по этой теме.

Структура работы охватывает богатую и разнообразную проблематику, исходящую из того, что нравственную личность нельзя понимать только как относительно законченный простой результат или продукт моральной реализации человека, а прежде всего, как драму и постоянное душевное напряжение, как антиномический процесс, характеризующий непрерывное воспитание и самовоспитание личности. Таким образом, нравственная личность понимается не столько, как система моральных качеств, определяющих человека как раз и навсегда доброго, сколько, главным образом, как подсистема качеств личности, выявляющих человека как субъекта-созидателя общественной ценности собственного существа. Следовательно, ценность нравственной личности вытекает из отношения к самому себе, к добру и злу, своего собственного морального становления. Это основной тезис работы, определяющий ориентацию рассмотрения всех ее проблем.

Работа состоит из 9 глав. В первой главе анализируется соотношение между общественной системой а также моралью, как ее подсистемой, и личностью. Автор указывает на различные соотношения, гармоничные и противоречивые, подчеркивая, что в то время как ,,для индивидум-система является мерой и соотносительным термином своего проявления, различительной качественной приметой оптимальной общественной системы является личность'' (стр. 16). Кроме того, анализируя обусловленные и необусловленные связи между моралью и личностью, автор доказывает преимущество той морали, наивысшей целью которой является личность, то-есть той морали, которая обусловливается созидательной нравственностью человеческого субъекта.

Вс второй главе рассматривается ,,моральный охват человеческого существа''. Учитывая разнообразие сторон и взаимоотношений человеческого существа, а также разные уровни морального поведения, автор дает определение типа нравственности, характерного для личности, в сопоставлении с другими типами морального поведения, которые необязательно предполагают применение характеристик нравственной личности (например, лицо, индивид, агент).

В третьей главе приводятся дополнительные критические аргументы для понимания нравственной личности, как то: моральные качества, общественная оценка, моральная воля, моральный характер и другие. Вниманию читателей предлагается система основных и формальных характеристик для понимания сущности нравственной личности: осознание и действительное проявление необходимости быть человеком и общественной ценностью. Это определяет сущность всех нравственных качеств, проблематичный характер человеческого существования, как ценности, что обусловливает выбор максимальной ценности существования (,,самое лучшее''), креативность и самоопределение, достоинство и честь, обязанности, ответственность и др. Автор приходит к заключению, что ,,нравственная личность — это не законченное целостное добро, а добро проблематичное, непрерывная внутренняя и социально обусловленная драма, постоянное критическое и самокритическое проявление, беспрерывные поиски оптимальных решений с целью общественной интеграции; в то же время она воплощает в себе волнующий спрос человеческого существа с позиций высшего жизненного и трудового принципа, принципа общественного и личного существования и вместе с тем с позиций гармонии и равновесия, самостановления и удовлетворения, утверждающиеся на базе реализации личности и успеха'' (стр. 91-92).

Четвертая глава посвящена структуре нравственного сознания личности, анализу основных составляющих его элементов: нравственного идеала, морального суждения, моральных умений и навыков, нравственного характера.

В пятойглаве анализ продолжается, касаясь понятия нравственного самосознания. Основные проблемы, рассматриваемые здесь, следующие: нравственность и самосознание, ,,Я'' , как субъект и объект, моральные функции самосознания, самообладание и самоотречение.

Среди атрибутов нравственного самосознания анализу подвергаются: ,,внутренний голос'', ,,верный

проводник", „непогрешимый судья", „самоконтроль" и „самокритика". Все они намечают конечной целью нравственное совершенство личности. Что касается самообладания и самоотречения, подчеркивается мысль что „самоотречение является условием собственного существования и утверждения" (стр. 166-167).

Шестая глава посвящена проблемам нравственного самоопределения: моральной автономии и этерономии, нравственной свободе, вопросу о том, зависит ли нравственность от человека, вопросам о свободе и состоянии, моральной ответственности, заслуге и вине, моральной санкции, угрызениям совести и удовлетворению, что предоставляет возможность автору внести определенный вклад в исследование данных проблем в духе актуальных требований.

Седьмая глава, наиболее интересная по мнению автора, содержит анализ некоторых проблем, связанных со спецификой понимания и проявления нравственности через нравственность личности, а именно проблема нравственной интериоризации, проблема личности, как индивидуализации ценностей и универсализации нравственного существа человека, вопрос о моральных качествах личности. Здесь выдвигается тезис о том, что личность осуществляет интериоризацию моральных ценностей, в которой сочетаются их субъективация и объективация, как на уровне сознания, так и на уровне практического поведения. В то же время широко рассматривается вопрос о том, что интериоризация моральных ценностей не сводится только к простому усвоению общих моральных ценностей, а предполагает их метаморфизацию, т.е. их индивидуализацию, которая состоит в частной индивидуализации значимостей общих моральных ценностей в зависимости от: а) конкретных, специфических моральных условий, в которых действует и морально реализуется человек; б) культурного, практического, нравственного опыта каждого субъекта; в) системной структуры социальных ценностей морали, которые индивидуализируясь в сознании и моральном поведении личности, подвергаются специфической структурной селекции. Моральные качества личности отражают моральную специфику личности, несмотря на универсальный характер их значимостей.

Восьмая глава рассматривает некоторые этические свойства новой личности: этический революционный дух, личность и ценности этики коллективности, личность и скромность Здесь выделяются наиболее проблемные актуальные аспекты создания и проявления лиичности, главным образом аспекты деформации морального человеческого существа, которые противостоят эволюции человека, основанной на принципах новой этики и справедливости.

Последняя, девятая глава, прослеживает взаимосвязь между нравственной личностью, культурой и воспитанием. Автор настаивает на неразрывной связи нравственной личности и культуры, последняя являясь необходимым условием формирования новой личности. В то же время доказывается, что взаимосвясь между культурой и личностью по необходмости обусловлена воспитанием. Автор приходит к выводу, что нравственная личность в основном определяется воспитанием, предназначенным выявлять и использовать моральную культуру.

Cuprins

Cuvînt înainte 5

I. **Sistem social, morală, personalitate** 11
1. Sistemul social și personalitatea morală . . 11
2. Morală și personalitate 17
II. **Cuprinderea morală a ființei umane** 31
1. Noțiunea de individ 32
2. Individualitatea 39
3. Persoana 48
4. Agent moral 54
III. **Personalitate morală** 65
1. Criterii de înțelegere 65
a) Criteriul calităților morale 65
b) Criteriul aprecierii sociale 67
c) Criteriul voinței 68
d) Criteriul caracterului 71
e) Alte criterii 74
2. Locul eticului în înțelegerea personalității . . 76
3. Personalitate — general și specific 79
4. Noțiunea etică a personalității 85
IV. **Conștiința morală a personalității** 93
1. Idealul moral 94

2. Judecata morală 103
3. Voința morală 110
4. Sentimentele morale 118
5. Deprinderile și obișnuințele morale 126
6. Caracterul moral 134
V. **Conștiința morală de sine** 145
1. Morala și conștiința de sine 147
2. Eul ca subiect 151
3. Sinele ca obiect 156
4. Funcțiunile morale ale conștiinței de sine . . 158
5. Stăpînirea și detașarea de sine 161
VI. **Autodeterminarea morală a personalității** . . . 168
1. Autonomie și eteronomie morală 170
2. Libertatea morală 175
3. Moralitatea este în puterea omului? . . . 178
4. Libertate și situație 184
5. Răspunderea morală 197
6. Merit și vină 202
7. Sancțiunea morală. Remușcare și mulțumire . 204
VII. **Personalitatea — receptare și afirmare specifică a moralei** 209
1. Interiorizare morală 210
2. Individualizarea moralei și universalizarea ființei 215
3. Calitățile morale 225
VIII. **Dimensiuni ale personalității morale noi** . . . 233
1. Spiritul etic revoluționar 234
2. Personalitate și valori ale vieții colective . . 239
3. Personalitate și modestie 251
IX. **Personalitate morală, cultură și educație** . . . 258
1. Personalitate și cultură 258
2. Cultură și educație 261
3. Personalitate și educație 266
Rezumat în limba rusă 269